

गीतातत्त्वदर्शन

अथवा

भारतीय नीतिशास्त्र

अर्थात्

श्रीमद्भगवद्गीतेचें नीतिशास्त्रदृष्ट्या
सांगोपांग व तौलनिक परीक्षण

लेखक :

श. वा. कवीश्वर, एम्. ए.,

तत्त्वज्ञान व तर्कशास्त्राचे प्राध्यापक, होळकर कॉलेज, इंदूर;
आणि 'The Metaphysics of Berkeley,' 'नीति आणि
कलोपासना', ' पावित्र्यविडंबनाचा बाद ' इत्यादि ग्रंथांचे लेखक

प्रकाशन :

गीतात्रयंति, रविवार, मार्गशीर्ष शु. ११,
दिनांक ९ डिसेंबर, संवत् २००८

इसवी सन
१९५१

किंमत
बारा रुपये

{शास्त्रिवाहन शक
१८७३

प्रकाशक :

ग. वा. कवीश्वर, एम्. ए.
तत्त्वज्ञान प्राध्यापक, होळकर कॉलेज,
इंदूर (मध्यभारत)



— सर्व हक्क स्वाधीन —

मुद्रक :

कृ. वा. मराठे, बी. ए.
श्रीरामविजय प्रि. प्रेस,
मुजुमदार बाड़ा, धडोदे.

प्रस्तावना



जें काही सागावयाचें तें बहुतेक सर्वं मूळ ग्रथातच सांगितलें गेलें असल्यानें प्रस्तावनेसाठीं आता विशेष असें काही उरलें नाहीं! मात्र श्रीमद्भगवद्गीतेवर इतकें त्रिपुल वाक्य उपलब्ध असता या ग्रथलेखनाचें प्रमुख वैशिष्ट्य व प्रयोजन काय तें येथें थोडक्यात टिद्दार्शित करणें इष्ट होईल.

गीतेतील कृष्णाच्या उपदेशाचें नीतितत्त्व नीट समजून घेण्यासाठीं अर्जुनाच्या प्रारंभिक मनःस्थितीचें यथार्थ आकलन अत्यावश्यक आहे. यामाठीं या ग्रथातील समग्र पूर्वखंड त्याप्रीत्यर्थ उपयोजिलेला आहे. इतक्या विस्तृत प्रमाणावर अर्जुनमानसमयन वाचकाना इतरत्र आढळेलसें वाटत नाहीं. अर्जुनाच्या वास्तविक मनोभूमिकेसंबंधीं आजपावेतीं अनेक ल्हानथोर भाष्यकारांनीं व्यक्त केलेले नानाविध अपसमज पाहून वाचकाना विस्मय वाटेल, व सत्यदर्शनावद्दल आनददि होईल, असा विश्वास वाटतो! याच अनुरोधानें काम आणि मोद्द यातील—बहुधा दुर्लक्षित पण मूलगामी महत्त्वाचा—भेददि स्पष्ट केलेला आढळून येईल

उत्तरखंडात कर्मांर्भमीमासा केलेली आहे. त्यात नीतिशास्त्राची तात्त्विक चर्चा असून, गीतेतील विचारसरणीची काही प्रमुख पाश्चिमात्य पयाशीं तुलनादि केली आहे. या विवेचनादन उद्भूत होणारा एक विशेष सिद्धान्त म्हणजे गीतोक्त आदर्श कर्म केवळ निष्कामच नव्हे तर वस्तुतः कार्गदि असलें पाहिजे हा होय. गेल्या कांलखंडात भारतीय विचारक्षेत्रात आदर्श कर्माच्या निष्कामतास्वरूपी एकाच अगावर अवास्तव भर दिला गेला आहे असें दिसून येतें अगदीं रानटी मानवसमाज वगळला तर कोणत्याहि देशातील राजकारण व समाजकारण त्यात प्रसृत होणाऱ्या नीतिशास्त्रविपरक तात्त्विक विचारप्रणालीवर कमीअधिक प्रमाणात आधारलेलें असतें राजकारण हें सामाजिक जीवनाचें फळ मानलें तर असा तत्त्वविचार हें त्याचें बव्दशीं गूढतर्गत व म्हणून बाह्य दृष्टीला सहसा प्रतीत न होणारें आधारभूत मूळ

म्हणता येईल. भारतीय सस्कृतीत तर अशा तात्त्विक विचारप्रणालीचा जीवनाच्या प्रत्येक अंगावर विशेषच प्रभाव पडत आला आहे. आणि त्यातहि गीतेचें स्थान सर्व तात्त्विक वाङ्मयात या दृष्टीने केवळ अद्वितीय आहे ! जुना इतिहास दृष्टीआड केला तरी आधुनिक भारतातील बहुसंख्याक नेत्यांनी स्वतःला गीतानुयायी म्हणविण्यात भूषण मानल्याचें दिसून येईल. त्यापैकी नित्येकानां तर गीतेवर स्वतःच्या दृष्टिकोनाने विवरणेहि लिहिली आहेत. अशा परिस्थितीत गीतोपदेशाचा येथील राजकीय व इतरहि घटनावर किती खोल परिणाम झाला असण्याचा समज आहे हें सांगणें नलगे ! परंतु त्यात दुर्दैव असें की, गीताकारांनी उपदेशिलेल्या कर्मफलत्यागाच्या आदेशाचें वैयक्तिक दृष्ट्या कर्ता 'निष्काम' अथवा 'अनासक्त' असला म्हणजे त्यानें परिणामाची चिंता (मुळांच फिंवा विशेष) बाळगावयास नको असें विपर्यस्त व अत्यंत अत्याभाषिक स्पष्टीकरण गृहीत धरण्यात येऊन, त्यापार्शी अलीकडील काही वर्षांत अनेक लहानमोठ्या अनिष्ट घटना—निष्काम मानल्या तरीहि अकार्य अशा वृत्ती—देखील घडून आल्या ! व कर्त्यांच्या वैयक्तिक 'शुद्ध बुद्धी' कडे बोट दाखवून त्यांच्या समर्थनाचाहि स्पष्टास्पष्ट प्रयत्न करण्यात आला परंतु मानवानें विचारात चूक केली म्हणून तर्कशुद्ध निसर्ग आपला स्वाभाविक कार्यकारणक्रम कसा बदलेल ? त्यामुळे, वरील अकार्य कृतींच्या तशाच दृष्टिकोनाने झालेल्या प्रतिक्रिया, व त्यांच्या फिरून पुनर्प्रतिक्रिया अशी अनथ-मालिना मुरू झाली ! या सर्व गोंधळबतेळात व्यक्तींचे काय बरेंवाईट झालें अमेल तें असो; परंतु एकदर देशाला मात्र या अशा कृतींचे दुष्परिणाम मोगावे लागले—व लागतील ! त्यांच्या तपशिलाशीं आम्हाला येथें कर्तव्य नाहीं; परंतु या परस्परविरोधी कृतींच्या मुळाशीं कर्मफलत्यागविषयक जी अति यात सदोष कल्पना आहे तिजकडे वाचकांचे लक्ष गेलें म्हणजे पुरें आहे. गीतोक्त कर्मफलत्यागाचा सरा आशय व आदर्श कर्माचें वास्तव स्वरूप याचें विस्तृत स्पष्टीकरण या प्रथाच्या उत्तरसंज्ञात केलें आहे.

शेवटच्या दोन प्रकरणांत गीतोपदिष्ट 'योग'चें स्वरूप विशद केलें असून कर्मसंन्यास व कर्मयोग या उभय कल्पनाचें तदन्तर्गत विशिष्ट स्थान निश्चित करून दाखविलें आहे.

उपरोक्त विवेचनाच्या अनुषंगानें गीतेतील कित्येक महत्त्वाच्या श्लोकांचें

रुढायांहून वेगळें असें स्वतंत्र स्पष्टीकरण केलेलें यात आढळून येईल. तसें करिताना काही शब्दप्रयोगाचे नवीन अर्थ सुचविले आहेत. कोटेकोठें हें वैशिष्ट्य वाचकाच्या ध्यानात स्पष्टपणें आणून दिलें आहे, तर इतरत्र सूक्ष्म-दृष्टि अवलोकनानें तें कळून येईल. मूळ गीतेबरोबर दिलेली उल्लेखसूची या सनघात उपयुक्त हीईल. प्रथमसूचि शेवटीं वेगळी दिली आहे.

सदाचारहीन बुद्धीपेक्षा बुद्धिहीन सदाचार इष्ट असला तरी सुबुद्ध सदाचार हा त्याहीपेक्षा श्रेष्ठ होय. किंबहुना तर्कनिष्ठ बुद्धीच्या आधाराशिवाय सदाचार काही एका प्रमाणात शक्य असला तरी पूर्णरूपेण संभवनीय वाटत नाही. बुद्धिहीन भावनेनें प्रेरित असें वर्तन प्रथम प्रथम श्रेष्ठ स्वरूपाचें मासलें तरी पुढें जाऊन दुष्परिणामी ठरतें असें अनेकवार आढळून आलें आहे. गीताकाराची नीतिशास्त्रविषयक विचारमरणी बुद्धिवादाच्या कसोटीस निभेयपणें उतरणारी आहे याबद्दल आम्हाला तरी शक्य नाही. बुद्धीचें क्षेत्र मपल्यावर अद्वेलादि योग्य स्थान असलें तरी बुद्धीच्याच प्राप्तात अद्वेला हस्त-क्षेप करू देणें हितकारक ठरणार नाही. यासाठीं गीतेतील नीतिशास्त्राच्या तर्कनिष्ठ शास्त्रशुद्ध अभ्ययनाची कांही जणांकडून अद्वेच्या नागाखाली जी हेटाळणी केली जाते तिच्याशीं आम्ही सहमत नाही. अनेक वेळा अशा अभ्ययनार्थ अपात्रता या हेटाळणीच्या मुळाशीं असते कीं काय असें म्हणावेसें वाटतें ! गीतेविषयी आदर बाळगणें म्हणजे स्वतःच्या विवेचक बुद्धीचीं द्वारे बंद करून केवळ भक्तिभावानें अथू टाळणें नव्हे ! किंबहुना, असें करणें म्हणजे त्या महान प्रथाचा अनादरच होय ! अतिबुद्धिवादाप्रमाणेंच अबुद्धि-वादि मत्पदर्शनाला अतीं मारक ठरतो. विवेचक बुद्धीच्या भूमिनेवरून विचारलेल्या योग्य प्रभाचें निरसन करण्यात कांही गीतामत्तना कमीपणा मासत असला तरी खुद्द गीतामारांना तसें वाटण्याचें कारण दिवत नाही. गीतेचा उगमच मुठी अशा शक्यनिरसनार्थ आहे !

मुद्रितें तपासण्याची शक्य तितकी काळजी घेऊनहि कांही दोष गारिने याबद्दल खेद होतो. आमचें व मुद्रणालयाचें भिन्न दृष्टीं वास्तव्य बऱ्याच अंशीं या गोष्टीस कारणाभूत झाले आहे. फिरकीठ स्वरूपाच्या शुद्ध पगडून इतर दोषांचें सुद्धिपथ शोधून जोडले आहे. याचकांनी प्रथमच याप्रमाणें सुधारणा करून घ्यावी अशी आम्हाची विनंति आहे.

मुद्रणाचे कामात श्री. नागेश कृष्णाजी काटे, बी.ए. ('मेसर्स गुड कॅपेनियन्स', पुस्तकविक्रेते व प्रकाशक, रावपुरा, बडोदे) यांचे, व तसेच खुद्द मुद्रणालयाचे चालक श्री. कृष्णाजी वामन मराठे बी.ए. यांचे मनःपूर्वक साहाय्य झाले. उभयतार्फी प्रथाचे महत्त्व व्योळखून सहानुभूतेत दर्शविल्याने हे जिफिरीचे व मोठे काम काहीसे सुकर झाले.

शेवटी, ज्याच्या कृपाप्रसादेकरून ही कृति निर्माण होऊन प्रकाशित होऊ शकली त्या श्री शास्त्रदेच्या, आणि स्वतः श्री गीताकाराच्या, चरणारविंदींनी होऊन हे प्रास्ताविक संपवितो.

गुरुवार, का क ८ शके १८७३

ता. २२-११-१९५१

होळकर कॉलेज, इंदूर (मध्यभारत)

ग. वा. कवीश्वर

शुद्धिपत्र (शिवाय पृ. ५८ पाहा)

१ गीतेचे मूळ श्लोक

पृष्ठ	अध्याय	श्लोक	चरण	अशुद्ध	शुद्ध
४	१	४४	३	नियत	नियतं
६	२	१२	२	नेमे	नेमे
७	२	२१	४	हान्त	हन्ति
८	२	३१	१	चावेक्ष्य	चावेक्ष्य
८	२	३७	२	महीम	महीम्
१८	५	१	४	सुनिश्चितम्	सुनिश्चितम्
”	”	८	४	नच्छ	नच्छ
१९	”	२४	३	योगीब्रह्मनिर्वाणं	योगी ब्रह्मनिर्वाणं
२५	७	३०	२	विदुः	विदुः
२७	८	२४	३	गच्छन्ति	गच्छन्ति
२९	९	२०	२	स्वर्गति	स्वर्गतिं
३०	”	२३	१	देवता भक्ता	देवताभक्ता
”	”	२५	२	पितृ	पितृ
३२	१०	१४	३	व्यक्ति	व्यक्तिं
३३	”	३१	१	पवतास्मि	पवतामस्मि
”	”	३८	३	चवास्मि	चैवास्मि
३५	११	१३	१	त्न	त्न
४४	१३	३१	३	कान्तेय	कौन्तेय
४६	१४	२२	१	प्रवृत्ति	प्रवृत्तिं
४७	१५	९	१	श्रोत	श्रोत्रं
४९	१६	१२	१	शत	शतै
५१	१७	१६	१	सौम्यत्व	सौम्यत्वं
”	”	१८	१	पूजायं	पूजायं
५२	”	२१	३	चपरिहृष्टं	च परिहृष्टं
५४	१८	३०	१	प्रवृत्ति	प्रवृत्तिं
५६	”	५०	१	प्राप्तो	प्राप्तो

२ गीतातत्त्वदर्शन

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
२०	शीर्षक	पहिले	तिसरे

२७	५	साडेवीस	साडेतेवीस
४१ (टीप)	३	व निर्द्वंद्व	निर्द्वंद्वता
५६	२१	for	for
५८	९	६५	३५
७०	१५	निबन्नाति	निबन्नाति
७८	१७, २१	एकागी व अयथार्थ	अयथार्थ
८०	२६	प्राप्त न व्हावीं	प्राप्त व्हावीं
८१	१८	कर्तव्यकम	कर्तव्यकर्म
८३	१	तितिक्षस्व	स्तितिक्षस्व
८५	शेवटची	असलें	असलें तरी
९३	२	२७	२८
१०३	२५	द्युद्धयस्व	द्युध्यस्व
१११	२०	द्युद्धयस्व	द्युध्यस्व
११३	१८	६	३
१३३	१३	प्राप्त कर्तव्य	प्राप्त परिस्थितीतले कर्तव्य
१३५	१	घराण्यात जन्म	प्रकारचा पुनर्जन्म
"	४	स्वर्गलोकं	स्वर्गलोकं
१५४	२	३	१
१५६	१९	मध्ये	मध्ये
१७४	१३	भोक्तं	भोक्त
१७९	१९	सरस्वति	सरस्वती
१८६	शेवटची	निंदिति	निंदिति
१९४	१५	न्यार्थः	न्यार्थः
२०७	खालून तिसरी	स्वजनविषयक	स्वपक्षविषयक
२०७	खालून दुसरी	त्याचे	त्याचे
२५९	१२	(पृ. ६१-६२)	(पृ. ६१-६२ जा. ठ. आ.)
३०६	खालून दुसरी	if	of
३१३ टीप	१	अर्थ	अर्थ
३२४	१५	कसा	कसे
३५०	४	कर्मणा गहनो	कर्मणो गहना

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
३३८	२०	वरे;	वरे;
३४७	१६	यद्भासी	यद्भासि
३५४	२५	लागतो.	लागतो;
”	२६	असतो;	असतो.
३५९	४	असतात	असतात.
३८१	२६	नाहीं.)’	नाहीं.)].’
३९३	२२	३२]’	३२]’.
३९६	२१	कर्तृत्व	कर्तृत्व
३९७	७	तै कर्म जर कार्यकर्म	कर्म जर कार्य
४००	२४	पृ. ५१	पृ. ५१ वर
”	२८	है भक्तास	है गीताभक्तास
४१९	१२	name.	name---
४२३	१२	श	शत्रू
”	२०	अर्थीअर्थी	अर्थीअर्थी
”	२७	प्राणीमात्राची	प्राणिमात्राची
४२६	३	बुद्धिफलाविपर्यी	बुद्धि फलाविपर्यी
”	खालून दुसरी	Principil	Principii
४२७	१०	फोलपण	फोलपणा
४२९	६	१८-१३	१८-७३
४४०	२	है युद्ध कर.”	है युद्ध कर.” (३-३०).
४५७	१५	आचरावा	आचरावा.
४६८	७	तद्दानाद	तद्दानाद
४७० टीप	१	रूपयाग	रूपयोग
४७२	शेवटची	स्थितप्रज्ञाचा	स्थितप्रज्ञाची
४७३	२४	तिष्ठथ्य	तिष्ठत्य
४७५	१६	शक्य	शक्यं
४८०	१७	उपदेक्ष्यन्ति	उपदेक्ष्यन्ति
४८८	३	समर्थ	समर्थं

अनुक्रमणिका



प्रस्तावना	... ३- ६
शुद्धिपत्र	.. ७- ९
अनुक्रमणिका	...१०-१६
श्रीमद्भगवद्गीता-मूल श्लोक (गीतातत्त्वदर्शनातील उल्लेखांच्या सूचीमह)	.. १-५८
प्रार्थना	...

गीतातत्त्वदर्शन

प्रास्ताविक

प्रकरण पहिलें उपोद्घात (१-७)

श्रीमद्भगवद्गीतेची थोरवा...१ गीतार्थाची झालेली ओढाताण . २ निश्चित
तात्पर्याची आवश्यकता...४ प्रस्तुत विवेचनाचा दृष्टिकोन . ५

प्रकरण दुसरें सारनिर्णयाची साधने (८-१९)

उपक्रम व त्याचें महत्त्व विचार आणि भाषा ८ विचारांची परिस्थिति-
मापेक्षता १० गीतेचा उपक्रम ११ उपमहार, अभ्यास, फल १४
अर्थवाद त्याचें प्रयोजन व त्याचा धोका १६ उपपत्ति १८

पूर्वखंड

अर्जुनमानसमंथन

प्रकरण तिसरें महापुरुषाचा विलक्षण विषाद (२०-२७)

गानाश्रम्याचा महादुःख ! २० ऐनवेळी अर्जुनाची उडालेली भवरो ! २२.
अर्जुनविषादाचें महत्त्व २३ गीतेतील अर्जुनमानसविषय २४

प्रकरण चवथें अर्जुनावर संन्यासानुकूलतेचे आरोप (२८-३८)

गीतेंत चर्वितचर्वण शक्य नाहीं २८ गाताभाष्याचे प्रमुख विरोधी पथ संन्यास-
वादी व कर्मवादा ३०. मात्र दोघानाहि अर्जुनमानसात संन्यासवादच दिसतो !
३२ योगी अरविंद व डॉ. राधाकृष्णन् यानाहि तेंच वाटतें' २५

प्रकरण पाचवें अर्जुनविवाद आणि संन्यासवाद (३९-६४)

संन्यासाचे त्रिविध अर्थ ३९ एकाच गीतेंत संन्यासावद्दल स्तुति व धि कार
शक्य आहे काय ? ४२ अर्जुनाच्या उद्गाराचें विश्लेषण ४४ अर्जुनाच्या मनात
वैराग्य उजाडलें नव्हत ४५ श्राकृष्णानीं अचूक ओळखलेलें मर्म ४६
अर्जुनाचा विरोध केवळ एका विशिष्ट कर्मालाच होता ४८ अर्जुनाच्या मन-
स्थितीचें पृथक्करण ४९ तो खरोखर भिक्षापात्र व भगवें चाहत होता काय ?
५२ 'अपि शब्दाकडे भाष्यकाराचें दुर्लक्ष' ५३ अर्जुनावर अन्याय ! ५७
संन्यासानुकूलतेचा निराधार आरोप ६० स्वतः श्राकृष्णानें तसा आरोप केलेला
नाहीं ६२

प्रकरण साहावें काम आणि मोह (६५-९६)

'निष्कामकर्मयोगा' तला वदतोव्याघात ६५. अर्जुनाच्या भूमिकेंत कामाचा
अभाव ६६ 'मोहा'चे स्पष्ट उल्लेख ६७ काम व मोह यातील गीताकृत
भेद ६९ अर्जुनाचा शास्त्रविवादहि काय दर्शविता ? ७२ मोह कामोद्भवच
असतो असें नाहीं ७८ एक खुलासा...७७. 'काम' म्हणजे काय ? ७९
अनासक्ति आणि त्याग ८० गातोपदेशाविषयीं सफुचित प्रह ८१ (सुखानाठीं)
राग व (दुःखासाठीं) द्वेष मिळून काम ८३ सुखदुःखाचें मिश्रत्व...८४ 'कामात'
न मोडणाऱ्या बाबी परसुखदुःखाविषयक चिंता ८७ माझाची आकाक्षा ..९०
नरकाविषयीं अप्रीति ९३

प्रकरण सातवें अर्जुनाचा निष्काम मोह (९७-११९)

घोडें सिंहावलोकन ९७ मोह म्हणजे काय ? ९८ मोहाशिवाय काम व
कामाशिवाय मोह ९९ मोहाचे प्रकार १०० अर्जुनास पडलेला मोह १०१
त्याची धुतिविप्रतिपत्ता बुद्धि १०३ ती 'ध्रुति' म्हणजे भागपर वेदवचनें
नव्हे १०६ अर्जुनास मोहित करणारी 'ध्रुति' कोणती ? १०७ गीतोपदेशात

निष्कामतेचें स्थान. ११० अर्जुनमोहाचा कामाशीं विरोधी संबध ! ११२.
त्या मोहाचा उगम ११४ कामासुद्धें आणि कामातून यातील भेद ११५ एक
मुलम दृष्टात ११६ निष्काम मोहाचें खरें स्वरूप ११७

प्रकरण आठवें अर्जुनमोहाचें श्रीकृष्णकृत निरसन (१२०-१४३)

अर्जुनमोहाचें पृथक्करण १२०. प्रथम भ्रमाच्या निरसनार्थ आत्मज्ञानोपदेश १२२
भारताय युद्धाचें खरें प्रयोजन १२४ दुःमच्या भ्रमाला गाताकाराचे उत्तर १२६.
स्वजननिष्ठेहून धर्मयुद्ध अधिक पवित्र १२८ विद्याल दृष्टिकोनानें होणारें निरसन
१३० अर्जुनाच्या 'प्रज्ञावादा'ला श्रीकृष्णाचें उत्तर १३१ अर्जुनाच्या
पापमयाचें निराकरण १३५ मोहनिरसनाचा मथितार्थ १३७ कर्तव्यपालन
प्रथम, शुद्धवृत्ति नंतर १३८ शुद्धवृत्तीचें द्विविध स्वरूप—१४० निरहकारिता
१४१ आत्मज्ञान व शुद्धवृत्ति याचें परस्परावलंबित्व १४३

प्रकरण नववें मोहाचे अन्य प्रकार (१४४-१६३)

अर्जुनाचा युद्धनकार स्वकायक्लेशमयार्थ नव्हता १४४ बौद्धिक व मानसिक
कारणातून उद्भूत कायिक अनुभव १४८ मोहाचा द्वितीय प्रकार १५०.
सकाम मोह १५० रजोगुण व तमोगुण यांच्या व्याप्ताविषयी विपर्यस्त ग्रह
१५१ तमोगुणाचे परिणाम १५२ तमोगुणात अप्रवृत्तींशिकाय कुप्रवृत्तीहि
यत १५५ तमोगुणाचा प्रमुख परिणाम 'प्रमाद' होय १५६ अर्जुनावर
सकामतेचे अन्याय्य आरोप १५९ अर्जुनाचें मोहकलिल १६०

प्रकरण दहावें अर्जुनाची आसविषयक निर्भ्रमता (१६४-१९७)

श्री विनोदा भावे यांचा अर्जुनमानसविषयक गैरसमज १६४ अर्जुनाची रगा-
गणावर यनेवेळची व आल्यावरची मन स्थिति १६६ त्याच्या मनात कौरवा-
विषयी स्नेहमात्र नव्हता १६८ युद्धाशीं मुख्यत्वे असहकार, विरोध नव्हें !

१६९ त्याचा मुख्य मुद्दा १७१ मृत्यु आणि हत्या १७२ अर्जुनाचे प्रथम
प'पचित्वाच दशवितात, आसस्नेह नव्हें १७६ आसममतेला उद्देशून गीतोपदेशाची
रचनाहि नाही १८१ आसममतेची मर्यादा १८५ अर्जुनाला कौरवाबद्दल
ममता संभवनीयहि नव्हती १८६ अर्जुनावर आसममतेचे आरोप १८८
श्रीशंकराचार्य व रामानुजाचार्य २०९ शानेश्वर व टिळक १९०. बौद्धिक

पापकल्पना व आप्तममता यात घोटाळा १९१ अर्जुनाच्या उभय बाजूम बाधव होते । १९४ न्यायार्थांशाच्याच प्राणावर उठलेले आरोपां । १९७

प्रकरण अकरावें अर्जुनाची आप्तविषयक निर्ममता (उत्तरार्ध) (१९८-२००)

स्वपक्षाय्याच्या ममतेमुळे अर्जुनाचा मोह होता काय ? १९८ अर्जुनमोहनिरूपणाचें प्रवेशद्वार २०१ स्वपक्षाय्याना उद्गून अर्जुनाचे उद्गार नाहीत २०३ याचेंच श्राकृष्णोक्त प्रमाण २०५ 'जे मेल्यावर' नव्हे 'ज्याना अम्हो मारल्या वर' । २०७ अध्याय १ श्लोक ३३ 'येपमर्थे'चा आशय २०९ सदर श्लोकाचे काही चुकाच अर्थ २१२ शत्रुपक्षीय स्वतःनावर पाड्याचें सुख अवलंबून नव्हतें २१४ सदर श्लोकाचा सयुक्तिक अर्थ २१६ अर्जुनमोहाचा कळ फिरविणारे श्राकृष्णच । २१९ आतताया धार्तराष्ट्राचा स्वतंत्र उल्लेख २२१. अर्जुनमाहान्या मुळाशीं काणताहि आप्तममता नव्हती २२२

प्रकरण बारावें अर्जुनाच्या शोकमोहाची उर्वरित मीमांसा (२२३-२४८)

अर्जुनाचा मोह भूतदयाजन्य नव्हता २२३ 'कार्पण्य' म्हणजे अनुकंपा नव्हे २२४ अर्जुनाच्या 'कृपे'चें विशिष्ट स्वरूप २२७ गातावचनाचा व्यापक व मर्यादित आशय २२८ गीतोपदेशाच्या प्रवेशद्वाराचाच विचका । २३१ मृत व जीवित याविषयीच्या शोकाचे प्रकार २३३ अर्जुनाचा विशिष्ट शोक २३७ धीशंकराचार्यांचा गौरसमज २३८ 'अशाच्य' म्हणजे कोण ? व्यक्ती नव्हे, प्रसंग । २३९ अर्जुनाच्या ठायीं कामक्रोध पाहण्याचा धी विनोबाचा आप्रह २४० शब्दाची असमर्थनीय ओढाताण २४२ क्रोध म्हणजे विपाद नव्हे । २४५ कामातून क्रोध व मोह हे अवश्यभावी आहेत काय ? २४६

उत्तर खंड

कर्माकर्ममीमांसा

प्रकरण तेरावें निष्कामता आणि कार्यता (२४९-२६०)

काही जगाचा निष्कामतेवर एकागी भर २५० 'गीतारहस्या'तील एक दुर्लबी परिच्छेद २५२ काम्य निष्काम भेदाशिवाय कर्मांचा कार्याकार्य भेद २५४. कर्मयोगाची सशेष व्याख्या २५८

प्रकरण चौदावें ऐच्छिक कर्मांची प्रक्रिया (२६१-२७३)

कर्म आणि परिस्थिति २६२ स्वार्थी कर्मांचो स्फुरणा २६३ भावनेशिवाय
कर्म नाही २६४ कर्मांचा तपशाल ठरविगारी विवेचक बुद्धि २६५ विकारवश
कर्म २६६ स्वार्थी (सकाम) कर्मांचा प्रक्रिया २६८ स्वार्थनिरपेक्ष मूर्खें
२६९ व्यवसायात्मिका बुद्धीचें एकत्व व नानात्व २६९ आदर्श कर्माची प्रक्रिया
२७१ मिश्र कर्म २७२

प्रकरण पंधरावें विवेचक बुद्धीचें कार्य (२७४-२९२)

सुखदुःख आणि मनोविकार याताळ भेद २७४ मूल्यांचा उगम २७८ दुष्यम
मूल्यांच मर्यादित पावड्य २८० विवेचक बुद्धीचें द्विभ्यं कार्य २८१ बुद्धि
आणि भावना २८३ परिणामविचाराची आवश्यकता २८६ परिणामाचे प्रकार
२८७ हेतु आणि परिणाम २९०

प्रकरण सोळावें बेंयम आणि मिल यांचा उपयुक्ततावाद (२९३-३१८)

निष्काम आणि कार्य २९३ उपयुक्ततावाद पुष्कळांचें पुष्कळ सुख २९७
उपयुक्ततावादाचें लौकिक सुख आणि गीतेंतला अलौकिक आनंद २९६ स्वसुख
व परसुख यांच्या समन्वयाच प्रयत्न ३०१ कर्मप्रेरणा व कर्मतपशाल ३०४
मिलच्या मताविषयी गौरवमज ३०७ इच्छा आणि वाळा ३०९ कर्ममीमासत
प्रेरणेचा विचार आवश्यक ३०९ सकामतचे परिणाम ३११ कर्ता व कर्म
यात मिलनीं केलला फारकत ३१३ चागला मनुष्य वाईट कर्म करूं शकतो
काय? ३१५ सारांश . ३१७

प्रकरण सतरावें काटचा परिस्थिनिरपेक्ष नीतिदृष्टक (३१९-३४०)

मिल व काट यांच विरुद्ध दृष्टिकोन ३१९ एकमव निरपवाद चागली वस्तु
सत्प्रवृत्ति ३२१ मूलभूत नीतिदृष्टक त्याचे तीन आदर्श ३२३ नीतीची
तांत्रिक कसोटी ३२४ मानवत्वेचे उदात्त ध्यय ३२६ काटच्या पुढें गलला गाता
३२७ काटच्या कसोटीचें किरक मारकें वाईट ठरताता ३२८ आणि दुःकृत्यें
प्यागली ठरतात ! ३२९ काटची पळवाट विवेचनांत विसगति ३३०
नियम आणि अपवाद ३३२ काटच्या भूमिकवहन अर्जुनास उत्तर ! ३३३
काटचा एकागिता ३३४ कर्म आणि परिस्थिति ३३६ परिस्थितीस साजेसें
अचरण ३३७ अनुकरणाचा शक्यता व दृष्टता . ३३९

प्रकरण अठरावें गीतोक्त आदर्श कर्म (३४१-३७०)

नातिगात्राताल दोन मूलभूत प्रश्न ३४१ आदर्श कर्माचे स्वरूप ३४२
 गातोक्त अतिम ध्येय ३४२ सुख आणि हित ३४५ निरहकार वृत्ति ३४६
 निष्काम आणि शिवाय कार्य ३४८ कार्याकार्यनिर्णयाची काही साधनें अत स्फूर्ति,
 श्रेय्याचार, शब्दप्रामाण्य ३५० मात्र परिणामविचार हेंच प्रमुख साधन होय
 ३५३ गाता परिणामविचारास प्रतिकूल नाही कर्मफलत्यागाचा अर्थ ३५४
 'मा कर्मफलदुर्भू' म्हणजे काय ? ३५५ वरल श्लोकाचा विपर्यास ३५८
 सर्वच आमांजि त्याज्य नव्हे ३६१ कर्मफल म्हणजे केवळ स्वार्थां परिणाम
 ३६२ 'रहस्य'काराचा चुकीचा ग्रह ३६५ स्वतः यागेश्वर श्राद्धाणांनी कल्ला
 परिणामविचार ! ३६७ दानकर्मांत परिणामविचाराचा आवश्यकता ३६०
 प्रत्यक्ष कर्मवर्नातच आलेला परिणामावचार ! ३७१ 'रहस्य'कारांनी गळलेला
 महत्त्वाचा शब्द ! ३७३ भाष्यकाराचा घोटाळा ३७४

प्रकरण एकोणविसावें शास्त्र आणि बुद्धि यांचा गीताकृत समन्वय (३७६-३९७)

शास्त्राचे मर्यादित महत्त्व ३७६ शास्त्रागृही आधार शब्दों परिणामविचारच
 ३७७ गातेताल चानुर्वर्ण्य टोळ्याचा वास्तविक आशय ३७८ गातवर काही
 चर्चा अकारण राय . ३८१ शास्त्रप्रामाण्यावद्दल अनुनाचा मार्मिक प्रश्न ३८३
 त्या प्रश्नाचा केल्ला सुबुद्धित अर्थ शंकराचार्य व ज्ञानेश्वर ३८४ शास्त्रविधि
 साहजिक सत्त्वरूप शक्य आहे ! ३८९ शास्त्रादर बाळगूनहि गातेचा बुद्धिवाद !
 ३९० गातला परिणामविचार वज्ये नाही ३९२ पारणामविचाराचे स्वरूप
 ३९४ गीतेताल आदर्शकर्म कल्पना ३९६

प्रकरण बिसावें गीताप्रणीत कर्मशास्त्राचा विपर्यास (३९८-४१९)

'रहस्य'काराचा वैचारिक गोंधळ ३९८ ते निष्कामता हीच गाताचा कसोटी
 मानतात ३९९ प- इतरत्र कार्यकार्यभेदाचे महत्त्वहि मानतात ४००
 कार्याकार्यनिर्णयाची कसोटी काय ? ४०२ 'रहस्य'कारांना अत स्फूर्ति
 अमान्य ४०३ आणि शिष्टाचारप्रमाणेही अमान्य ४०३ परिणामविचारास
 त्याची काही स्थळी मान्यता ४०४ आणि त्यांच्या न्यायाचा विरोध ! ४०६
 'रहस्य'कारांचा शब्दप्रामाण्याची धरलेली काम ! ४०७ गाता आणि गमावप्यवग्या
 'रहस्य'ताला अभिनाय ४१० कर्मांची नियत की प्रति ? ४११ 'रहस्य'काराचा

रूढिवाद ४१२ शब्दप्रामाण्याचेंहि त्यानीच केलेलें खडन ! ४१३ 'रहस्या'तील
 विनबुडाचा नातिचर्चा ! ४१४ महात्मा गार्धीचा परिणामविरोध ४१५ पण
 निष्कामता योग्य परिणामच्छला विरार्धी नाहीं ४१७ अवास्तव परिणामविरोधानें
 नीतिशास्त्रात येणारी अगतिकता ४१८ श्री महादेव देसाईनीं घेतलेला
 बहुजनमताचा आश्रय ! ४१९ गीतेंतील एक विलक्षण श्लोक ४२१ निष्काम
 निरहकार व्यक्तीलाहि कार्याकार्यविदक आवश्यक ४२३ हों राधाकृष्णन् याचा
 अभिप्राय त्याताळ हेत्वामास ४२४ कर्तृनिरपक्ष नातिकसोटाचा आवश्यकता
 ४२६. निष्कामतेच भिन्न अर्थ ४२७ गीतेंतील स्वयंपूर्ण उदात्त नातितत्व
 ४२८

प्रकरण एकविसावें गीताकाराचा बुद्धियोग (४३० ४५७)

आदर्श जीवनात कर्माचें स्थान ४३० दान विरुद्ध मर्ते ४३१ गातेंत प्रत्यक्ष
 सर्वकर्मसंन्यास प्रतिपाद्य नाहीं ४३३ अर्जुन ज्ञानी कीं अज्ञानी ! ४३४ ज्ञानी,
 पण सिद्ध नव्हे ४३६ गीतेंतील सिद्धावस्थचे दाखले ४३८ सदोप अर्जुन
 मानसमयनाचा पारणाम ४४० रहस्य'काराचा सर्वकर्मवाद ४४१ गीतेला
 अशत कर्मत्याग मान्य ४४२ काम्य कर्म व सकाम कर्म ४४३ कर्मांची
 जाति व व्यष्टि ४४५ गीतोक्त यागावस्था ४४८ योग म्हणजे कर्मयोग नव्हे,
 बुद्धियोग ४५२ महाभारताचें प्रमाण ४५५

प्रकरण बाविसावें गीतेंतील काही कूटस्युद्धे (४५८ ४८३)

यागाचें सर्वश्रेष्ठत्व ४५८ योगप्राप्तानंतर कर्माचा 'शम' ४५९ त्रिगुणाती
 तावस्था ४६१ ध्यान आणि कर्म याचा अनुक्रम ४६२ ध्यानात्कर्म
 फलत्याग " ४६६ गीतोक्त आदर्श मरण ४६९ लोकसंग्रहाचें प्रमाण ४७१
 स्थितप्रज्ञ एकच दान नव्हे ! ४७२ कर्म शब्दाचें भिन्न अर्थ ४७३ कर्मयोग
 आणि कर्मसंन्यास ४७६

' हेंचि दान द गा देवा '

४८२

उल्लेखित प्रथांची सूची

४८४ ते ४८८

ॐ श्रीसरस्वत्यै नमः

अथ श्रीमद्भगवद्गीता

प्रथमोऽध्याय



एतराष्ट्र उवाच

‘गीतातत्त्वदर्शना’

तील उल्लेखाची

सूची

धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः ।
मामकाः पाण्डवाश्चैव किमकुर्वत संजय ॥ १ ॥

संजय उवाच

दृष्ट्वा तु पाण्डवानीकं व्यूढं दुर्योधनस्तदा ।
आचार्यमुपसङ्गम्य राजा वचनमब्रवीत् ॥ २ ॥
पश्यैतां पाण्डुपुत्राणामाचार्य महतीं चमूम् ।
व्यूढां द्रुपदपुरेण तव शिष्येण धीमता ॥ ३ ॥
अत्र शूरा महेष्वासा भीमार्जुनसमा युधि ।
युधामन्युश्च विराटश्च द्रुपदश्च महारथः ॥ ४ ॥
धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च धीर्यवान् ।
पुरुजित्कुन्तिभोजश्च शैब्यश्च नरपुङ्गवः ॥ ५ ॥
युधामन्युश्च विक्रान्त उत्तमौजाश्च धीर्यवान् ।
सीभद्रो द्रौपदेयाश्च सर्व एव महारथाः ॥ ६ ॥
अस्माकं तु विशिष्टा ये तान्निबोध द्विजोत्तम ।
नायका मम सैन्यस्य सहाय्यं तान्ब्रवीमि ते ॥ ७ ॥

१९५

१९५

१९५

† अपारेखित पृष्ठात श्लोकाचें शब्दना भाषांतर अथवा विस्तृत विवेचन आढळेल,
हंसातील आवडे तळटीपा दर्शवितात. फिरकळ उल्हास वगळले आहेत

भवान्भीष्मश्च कर्णश्च कृपश्च समितिंजय ।
 अश्वत्थामा विकर्णश्च सौगदत्तिस्तथैव च ॥ ८ ॥
 अन्ये च बहव शूरा मदर्थे त्यक्तजीविता ।
 नानाशस्त्रप्रहरणा सर्वे युद्धविशारदा ॥ ९ ॥
 अपर्याप्त तदस्माकं बलं भीष्माभिरक्षितम् ।
 पर्याप्तं त्विदमेतेषां बलं भीष्माभिरक्षितम् ॥ १० ॥
 अयनपु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिता ।
 भीष्ममेवाभिरक्षन्तु भवन्त सर्व एव हि ॥ ११ ॥
 तस्य सजनयन्हर्षं कुरुवृद्धं पितामह ।
 सिद्धानां विनद्योच्चैः गृह्य दध्मो प्रनापवान् ॥ १२ ॥
 ततः शङ्खाश्च भेर्यश्च पणवानङ्गोमुखा ।
 सहसैवाभ्यहन्यन्त स शब्दस्तुमुलोऽभवत् ॥ १३ ॥
 ततश्चैतैर्हयैर्युक्ते महति स्यन्दने स्थितौ ।
 माधव पाण्डवश्चैव दिव्यौ शङ्खौ प्रदध्मन्तु ॥ १४ ॥
 पाञ्चजन्यं हृषीवेशो देवदत्तं धनजय ।
 पौण्ड्रं दध्मौ महाशङ्खं भीमरुर्मा वृसोदर ॥ १५ ॥
 अनन्तविजयं राजा कुन्तीपुत्रो युधिष्ठिर ।
 नकुलं महदेवश्च सुघोषमणिपुष्पकौ ॥ १६ ॥
 काश्यपश्च परमेष्वास शिशुपण्डो च महारथ ।
 धृष्टद्युम्नो विराटश्च सात्यकिश्चापराजित ॥ १७ ॥
 द्रुपदो द्रौपदेयाश्च सर्वशः पृथिवीपते ।
 सौभद्रश्च महाबाहु शङ्खान्दध्मु पृथक् पृथक् ॥ १८ ॥
 स घोषो धार्तराष्ट्राणां हृदयानि व्यदारयत् ।
 नभश्च पृथिवीं चैव तुमुलो व्यनुनादयन् ॥ १९ ॥
 अथ व्यवस्थितान्दृष्ट्वा धार्तराष्ट्रान् कपिध्वज ।
 प्रवृत्ते शस्त्रसपाते धनुस्साम्यं पाण्डव ॥ २० ॥
 हृषीवेश तदा वाक्यमिदमाह महीपते ।

अनुंन उपाच

यात्रेतात्रिरीक्षेऽह योत्थुन्मानप्रस्थितान् ।	१९९
नेर्मया सह योद्धव्यमस्मिन्नणसमुद्यमे ॥२०॥	
योत्स्यमानान्नेक्षेऽह य एतेऽत्र समागता ।	१६८, १९९,
घातराष्ट्रस्य दुर्बुद्धेर्युद्धे प्रियचिन्नीर्षत्र ॥२३॥	२१३, २००

मन्त्र उवाच

एवमुक्तो हृषीकेशो गुडान्नेशेन भारत ।	१९९
सेनयोरुभयोर्मध्ये स्थापयित्वा रथोत्तमम् ॥२४॥	
भीष्मद्रोणप्रमुखत सर्येषा च महीक्षिताम् ।	२०, १९९,
उत्राच पार्थ पश्यैतान्समवेतान्कुरुनिधि ॥२५॥	२१० २१९
तत्रापश्यत्स्थितान्पार्थ पितृन्थ पितामहान् ।	१९४, १९९,
आचार्यान्मातुलान्भ्रातृन्पुत्रान्पौत्रान्सर्वास्तथा ॥२६॥	२००, २१०,
	४२०

श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि ।	१९४, १९९,
तान्समीक्ष्य मकौन्तेय सर्वाङ्गन्धूनप्रस्थितान् ॥२७॥	२००, २२०
कृपया परयाप्रिष्टो पिपीत्त्रिदमब्रवीत् ।	२४, ४४ ४५,

अर्जुन उवाच

दृष्ट्वेम स्वजन कृष्ण युयुत्सु समुपस्थितम् ॥२८॥	७३, १०९
	२००, २१८ २२५, २२७ २८
सीदन्ति मम गात्राणि मुख च परिशुष्यति ।	२४, ४४ ४५,
त्रेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ॥२९॥	१४९, १९९
गाण्डीय स्रसते हस्तात्त्वक्चैत्र परिच्छत ।	२४, ४४ ४५,
न च शक्नोम्यप्रस्थातु ध्रमतीत्र च मे मन ॥३०॥	१४०, १९०
निर्मित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशत्र ।	२४, ४४ ४५,
न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाद्रे ॥३१॥	४०, १०९,

१२८, १७६, १००, २०१, २०३, २१३, २१८

न काङ्क्षे विजय कृष्ण न च राज्य मुग्धानि च ।	२४, ४० ६८,
किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्न विहितेन वा ॥३२॥	१६०, १६७,
	(२००) २०३, २१३, २१५, (२१७) २३०

- २४, ४५ ४८, २०३ ४, २०८-
२२१
२५, ४८ ५२ २०३-४, २१०,
२१६
२५, २८, ४८ ५२, ५८ ५९, ७७, १७४, २०३ ४, २१२, २३७
२५, ५१, १०२, १६८, १९९, १७४, २००, २०२, २०४, २१०, २२१
२५, १७४, १९९, २००, २०२, २०४, २१०, २२१ २२
२५, ५१, १६८, २०२, २०४
२५, ५१, २००, २०४ ५
३५, ६४, १२९
३५, ६४, १२९
३५, १२९, १३४
३५, ६४, १२९
३५, १०७
- येषामर्थे काङ्क्षित नो राज्य भोगा सुखानि च ।
त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणास्त्यक्त्वा धनानि च ॥३३॥
- आचार्याः पितर पुत्रास्तथैव च पितामहा ।
मातुला श्वशुरा पौत्रा श्याला सम्बन्धिनस्तथा ॥३४॥
- एतान्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ।
अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतो किं नु महीकृते ॥३५॥
- निहत्य धार्तराष्ट्रान्न का प्रीति स्याज्जनार्दन ।
पापमेवाश्रेयेदस्मान्दत्त्वैतानाततायिन ॥३६॥
- तस्मान्नाहो वय हन्तु धार्तराष्ट्रान्स्वबान्धवान् ।
स्वजन हि कथं हत्वा सुखिन स्याम माधव ॥३७॥
- यद्यप्येते न पश्यन्ति लोभोपहतचेतस ।
कुलक्षयकृत दोष मित्रद्रोहे च पातकम् ॥३८॥
- कथं न ह्येयमस्माभि पापादस्मान्निवार्तितुम् ।
कुलक्षयकृत दोष प्रपश्यद्विर्जनार्दन ॥३९॥
- कुलक्षये प्रणश्यन्ति कुलधर्मा सनातना ।
धर्मे नष्टे कुल कृत्स्नमधर्मोऽभिभवत्युत ॥४०॥
- अधर्माभिभवात्कृष्ण प्रदुष्यन्ति कुलस्त्रिय ।
स्त्रीषु दुष्टासु वार्ष्णेय जायते वर्णसकर ॥४१॥
- सकरो नरकायैव कुलघ्नाना कुलस्य च ।
पतन्ति पितरो ह्येषा लुप्तपिण्डोदकक्रिया ॥४२॥
- दोषैरते कुलघ्नाना वर्णसकरकारकै ।
उत्साद्यन्ते जातिधर्मा कुलधर्माश्च शाश्वता ॥४३॥
- उत्सन्नकुलधर्माणा मनुष्याणा जनार्दन ।
नरैः नियत वासो भवतीत्यनुशुश्रुम ॥४४॥

अहो यत महत्पाप कर्तुं व्यवसिता वयम् ।	२५, ५१, १११,
यद्वाज्यसुखलोभेन हन्तु स्वजनमुद्यता ॥४५॥	११३, १२१, १२९, १६७, १७४, १९९, २००, २०५.
यदि मामप्रतीकारमशस्त्र शस्त्रपाणयः ।	२५, २८, ७७,
धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतर भवेत् ॥४६॥	१६८, १८५, १८७ ८८, (२००), २०४, २३७.

सजय उवाच

एवमुक्त्वार्जुन सत्ये रथोपस्थ उपाविशत् ।	२५, ७३, २०५.
विसृज्य सशर चापं शोकसंविभ्रमानसः ॥४७॥	

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादेऽर्जुनविषादयोगो नाम
प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥

द्वितीयोऽध्यायः

सजय उवाच

त तथा कृपयाविष्टमश्रुपूर्णाकुलेक्षणम् ।	२६, ७३, २२६,
विपीडन्तमिदं वाक्यमुवाच मधुसूदनः ॥ १ ॥	२२७ २८.

श्रीभगवानुवाच

कुतस्त्वा कश्मलमिदं विपमे समुपस्थितम् ।	२६, ४२, ६७,
अनार्यजुष्टमस्वर्ग्यमर्कितिरमर्जुन ॥ २ ॥	७२, १२२
हृद्य मा स्म गम पार्थ नैतत्त्वय्युपपद्यते ।	२६, ४३, ६७,
क्षुद्र हृदयदौर्बल्य त्यक्तवोत्तिष्ठ परंतप ॥ ३ ॥	७२, ११३, २२८.

अर्जुन उवाच

कथं भीष्ममह संत्ये द्रोण च मधुसूदन ।	२६, १४८,
शुभिः प्रतियोत्स्यामि पूजार्हाः परिसूदन ॥ ४ ॥	२०५, (२०७), २१५.
गुरून्हत्या हि महानुभावान्	२६, ५१, ५२-
भेषो भोक्तु भक्ष्यमर्पाह लोभे ।	६०, १२१,

- १६८, १७४ हत्वार्थकामास्तु गुरुनिर्हैव
 ७५, २०२, भुञ्जोय भोगान्स्थिरप्रदिग्धान् ॥ ५ ॥
 २०५, (२०७)
 ०६, ४४ ४५, न चैतद्विद्वा कतरन्नो गरीयो
 १७५, २०२, यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयु ।
 २०५, २०८-९, यानेव हत्वा न ।जजीविषाम-
 २१३, २३७ स्तेऽवस्थिता प्रमुखे धार्तराष्ट्र ॥ ६ ॥
 १४, २६, ४४ कार्पण्यदोषोपहतस्वभाव
 ४५, ६७, २२५ पृच्छामि त्वा धर्मसमूहचेता ।
 २२६ यच्छ्रेय स्यान्निश्चित ब्रूहि तन्मे
 शिष्यस्तेऽहं शाधि मा त्वा प्रपन्नम् ॥ ७ ॥
 २६, ४४ ४५, न हि प्रपश्यामि ममापनुद्याद्
 ७३, १०७, यच्छोऋमुच्छोपणमिन्द्रियाणाम् ।
 (१४९), २०५ अवाप्य भूमावसपन्नमृद्ध
 राज्य सुराणामपि चाधिपत्यम् ॥ ८ ॥
 सजय उवाच
 २६ एवमुक्त्वा हृषीकेश गुडाकेश परतप ।
 न यातस्य इति गोविन्दमुक्त्वा तूष्णीं बभूव ह ॥ ९ ॥
 २६, ७३ तमुवाच हृषीकेश प्रहसन्निव भारत ।
 सेनयोरुभयोर्मध्ये विपीदन्तमिदं वच ॥१०॥
 श्रीभगवानुवाच
 १२ १३, ०६, अशोच्यानन्वशोचस्त्व प्रज्ञावादाश्च भापसे ।
 ७३, १३०, गतासूनगतासूश्च नानुशोचन्ति पण्डिता ॥११॥
 २३१-४०, २९४
 १८२ न त्वेयाह जातु नास न त्वं नमे जनाधिपा ।
 न चैव न भविष्याम सर्वे वयमत परम् ॥१२॥
 ६७, १४७ देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमार यौवन जरा ।
 तथा देहान्तरप्राप्तिर्वीरस्तत्र न मुह्यति ॥१३॥
 ८३, ८८, १४६ मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुरदुःखदा ।
 १४८, २७५, आगमापायिनोऽनित्यास्तास्तितिश्रव भारत ॥१४॥
 (२७७)

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ ।	८३, १४६-४८,
समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥१५॥	२७६.
नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।	
उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥१६॥	
अविनाशि तु तद्विद्वेद्येन सर्वमिदं ततम् ।	१७५.
विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥१७॥	
अन्तवन्त इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः ।	१०३, ११०,
अनाशिनोऽप्रमेयस्य तस्माद्युध्यस्व भारत ॥१८॥	१११, ३९७.
य एनं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम् ।	१२३, १७५.
उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥१९॥	
न जायते म्रियते वा कदाचिन्	१७५.
नायं भूत्वा भविता वा न भूयः ।	
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो	
न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥२०॥	
वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययम् ।	१७५-७६,
कथं स पुरुषः पार्थ कं घातयति हन्ति कम् ॥२१॥	(२०४).
वासांसि जीर्णानि यथा विहाय	१२३.
नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ।	
तथा शरीराणि विहाय जीर्णा-	
न्यन्यानि मयाति नवानि देही ॥२२॥	
नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः ।	१७६.
न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ॥२३॥	
अच्छेद्योऽयमदाहोऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च ।	१७६
नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः ॥२४॥	
अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते ।	१२३, २२९,
तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि ॥२५॥	२३०.
अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यमे मृतम् ।	२२९.
तथापि त्वं महापादो नैनं शोचितुमर्हसि ॥२६॥	
जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च ।	२२९, (२४७)
तस्मात्परिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥२७॥	

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ।
अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥२८॥
आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेन-

माश्चर्यबद्धदति तथैव चान्य ।

आश्चर्यबध्नेनमन्य शृणोति

श्रुत्वाप्येन वेद न चैव कश्चित् ॥२९॥

१२३, १३२,
१७६, (२०२)
१०५, १२८
३५३
१३१.

देही नित्यमवध्याऽय देहे सर्वस्य भारत ।
तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्व शोचितुमर्हसि ॥३०॥
स्वधर्ममपि चावक्ष्य न विकम्पितुमर्हसि ।
धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥३१॥
यदृच्छया चोपपन्न स्वर्गद्वारमपावृतम् ।

६३, १२९, १३५

सुखिन क्षत्रिया पार्थ लभन्ते युद्धमीदृशम् ॥३२॥

६३.

अथ चेत्त्वमिम धर्म्यं संग्राम न करिष्यसि ।
तत स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥३३॥

६३.

अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तेऽव्ययाम् ।
समावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥३४॥

६३

भयाद्रणाद्दुपरत मस्यन्ते त्वा महारथा ।
येषा च त्व बहुमतो भूत्वा यास्यासि लाघवम् ॥३५॥

१०९, ११०,
१३९, २५८,
३१२, (४८१)

अवाच्यवादाश्च बहून्वादिष्यन्ति त्वाहिता ।
निन्दन्तस्तव सामर्थ्यं ततो दु खतर तु किम् ॥३६॥
हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम
तस्माद्दुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चय ॥३७॥

४७, ८४, १०५,
१३५, १७२
४३४, ४८१

सुखदु खे समे कृत्वा लामालाभौ जयाजयौ ।
ततो युद्धाय युज्यस्व नैव पापमवाप्स्यसि ॥३८॥

(४३), १०५
४८०, (४८१)
(१८०-८१),
३००

एषा तेऽभिहिता साख्ये बुद्धिर्योगे त्विमा शृणु ।
युद्धया युक्तो यथा पार्थ कर्मबन्ध प्रहास्यासि ॥३९॥
नेदाभिन्नमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।
स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य ध्राप्यते महतो भयात् ॥४०॥

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनन्दन ।	२७०-७१, २८४.
बहुशाखा ह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥४१॥	
यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदन्त्यविपश्चितः ।	१०६, (३८२).
वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः ॥४२॥	
कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदाम् ।	९०, १०६.
क्रियाविशेषबहुलां भोगैश्वर्यगतिं प्रति ॥४३॥	
भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयापहृतचेतसाम् ।	९०, १०५,
व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥४४॥	१०६, २७०-७१.
त्रैगुण्यविषया वेदा निर्वैगुण्यो भवार्जुन ।	६. ९०, ३८१,
निर्वृन्दो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥४५॥	(३८२), ४६१.
यावानर्थ उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके ।	९०, ३८१-८२.
तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥४६॥	
कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।	३५५-३६१,
मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥४७॥	४३२, (४४९).
योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय ।	९०, ११०,
सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ४८॥	३२१. (४४९).
दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।	१११, २२६,
बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥४९॥	३१५, ३६१,
	३६६, (४४९), ४५३.
बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते ।	११०, ४५०,
तद्भाग्योऽगाय युज्यस्य योगः कर्मसु कौशलम् ॥५०॥	४५३.
कर्मजं बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः ।	२९८, ३६१,
जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः परं गच्छन्त्यनामयम् ॥५१॥	४५३.
यदा ते मोक्षकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति ।	६८, १०३-४,
तदा गन्तासि निर्वेदं श्रुतस्य च ॥५२॥	१०७, (१०८,
	१०९), १५४, १६०-६३, २१४.
श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला ।	१०३-११०,
समाधायचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥५३॥	२९४.

भर्जुन उवाच

४७, (९० ९१)

स्थितप्रज्ञस्य वा भाषा समाधिस्थस्य केशव ।
स्थितधी किं प्रभाषेत किमासीत् ब्रजेत किम् ॥५४॥

श्रीभगवानुवाच

(९१) १०५

१७७, ३२६,

४१७ १८

८४, १०५,

२७६, (२७७)

८४ (९०),

२७६

२४३

७४, ९७, ११६,

१४१ ४८, २८६

७५, ९७ ११६,

२४१ ४८, २८६

२७७, २८६

२८६, २९८

८३, २८४

८६

प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान् ।
आत्मन्येवात्मना तुष्ट स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥५५॥

दुःखेष्वनुद्विग्नमना सुरेषु विगतस्पृहः ।
वीतरागभयक्रोध स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥५६॥

य सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम् ।
नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥५७॥

यदा सहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशः ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥५८॥

विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः ।
रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥५९॥

यततो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चितः ।
इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभ मन ॥६०॥

तानि सर्वाणि सयम्य युक्त आसीत् मत्परः ।
वशे हि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥६१॥

ध्यायतो विषयान्पुंसः सङ्गस्तेषूपजायते ।
सङ्गात्सजायते काम कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥६२॥

क्रोधाद्भवति समोहः समोहात्समृतिविभ्रमः ।
समृतिभ्रशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥६३॥

रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् ।
आत्मवदयैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥६४॥

प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते ।
प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिं पर्यवतिष्ठते ॥६५॥

नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ।
न चाभावयत् शान्तिरशान्तस्य कुत सुखम् ॥६६॥

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते ।
 तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि ॥६७॥
 तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः-
 इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥६८॥
 या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।
 यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥६९॥
 आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठ

२७१.

समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्दत् ।
 तद्वत्कामा यं प्रविशन्ति सर्वे
 स शान्तिमाप्नोति न कामकामी ॥७०॥
 विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निःस्पृहः ।
 निरमैमो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥७१॥
 एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ।
 स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥७२॥

(९१), १४१,
 २७७, ४७०.
 २९८, ३४३.

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
 श्रीकृष्णार्जुनसंवादे सांख्ययोगो नाम
 द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

तृतीयोऽध्यायः

अर्जुन उवाच

ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनार्दन ।
 तर्हि कर्मणि घोरे मां नियोजयसि केशव ॥ १ ॥
 व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धिं मोहयसीध मे ।
 तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥ २ ॥

११०, २५१,
 (४४९), ४७७.
 १०१, १७७.

श्रीभगवानुवाच

लोकेऽस्मिन्द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मया नद्य ।
 ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेण योगिनाम् ॥ ३ ॥
 न कर्मणामनारम्भान्नैप्स्यम्यं पुरुषोऽभुते ।
 न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥ ४ ॥

४५२-५३,
 ४८०-८१.
 ४७९, ४८०.

६१,

४७३ ७५

१४९, ४७९

४५२ ५३

४७८, ४७९

११० ३५२

२९८

२४७, ४७९

४७९

३२६, ४७१

१५५, (३७३),

१७८, ४७८

न हि कश्चिदक्षणांमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।
 कार्यते ह्यवशं कर्म सर्वं प्रकृतिजैर्गुणैः ॥ ५ ॥
 कर्मेन्द्रियाणि सयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।
 इन्द्रियार्थान्विमूढात्मा मिथ्याचार स उच्यते ॥ ६ ॥
 यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।
 कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्त स विशिष्यते ॥ ७ ॥
 नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ।
 शरीरयात्रापि च ते न प्रसिद्धयदकर्मणः ॥ ८ ॥
 यज्ञार्थात्कर्मणाऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः ।
 तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्ग समाचर ॥ ९ ॥
 सहयज्ञा प्रजा सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः ।
 अनेन प्रसविष्यध्वमेव वोऽस्त्विष्टकामधुक् ॥ १० ॥
 देवान्भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः ।
 परस्परं भावयन्त श्रेयं परमवाप्त्यथ ॥ ११ ॥
 इष्टान्भोगान्हि वो देवा दास्यन्ते यज्ञभाविताः ।
 तैर्दत्तानप्रदायैभ्यो यो भुङ्क्ते स्तेन एव स ॥ १२ ॥
 यज्ञशिष्टाशिनः सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः ।
 भुञ्जते ते त्वघ पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥ १३ ॥
 अन्नाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसंभवः ।
 यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः ॥ १४ ॥
 कर्म ब्रह्मोद्भव विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् ।
 तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥ १५ ॥
 एतं प्रवर्तितं चक्रं नानुवर्तयतीह यः ।
 अधायुरान्द्रियारामो मोघं पार्थ स जीवति ॥ १६ ॥
 यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मवृत्तश्च मानवः ।
 आत्मन्येव च सतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥ १७ ॥
 नैव तस्य कृतेजार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।
 न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थोऽप्यपाश्रयः ॥ १८ ॥
 तस्मादसक्तं सततं कार्यं कर्म समाचर ।
 असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥ १९ ॥

कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः ।	३६८, ४३९,
लोकसंप्रहमेवापि संपश्यन्कर्तुमर्हसि ॥२०॥	४७८.
यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ।	१३८, ३३९,
स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥२१॥	३५९, ३६८.
न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन ।	१२५, ३६८,
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥२२॥	४३९.
यदि ह्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।	३६८.
मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥२३॥	
उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्या कर्म चेदहम् ।	१२९-३०,
संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः ॥२४॥	३६८, ४२४.
सक्ताः कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत ।	
कुर्याद्विद्वांस्तथासक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंप्रहम् ॥२५॥	
न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसङ्गिनाम् ।	
जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन् ॥२६॥	
प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।	१४२.
अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥२७॥	
तत्त्ववित्तु महाबाहो गुणकर्मविभागयोः ।	१४१.
गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥२८॥	
प्रकृतेर्गुणसंभूदाः सज्जन्ते गुणकर्मसु ।	१४१.
तानकृत्स्नविदो मन्दान्कृत्स्नपित्र विचालयेत् ॥२९॥	
मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याद्यात्मचेतसा ।	(२४५), ४४०,
निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरः ॥३०॥	४४९, ४५५,
	४७७.

ये मे मत्तमिदं नित्यमनुतिष्ठन्ति मानवाः ।
 श्रद्धावन्तोऽनसूयन्तो मुच्यन्ते तेऽपि कर्मभिः ॥३१॥
 ये त्येतद्भ्यसूयन्तो नानुतिष्ठन्ति मे मतम् ।
 सर्वज्ञानविमूढास्तान्वाद्धि नष्टानचेतसः ॥३२॥
 सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि ।
 प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥३३॥

(८६). इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ ।
तयोर्न वशमागच्छेत्तौ ह्यस्य परिपन्थिनौ ॥३४॥
श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।
स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥२५॥

अर्जुन उवाच

१७७, २६८,
(३१३, ३१६) अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः ।
अनिच्छन्नपि वाष्पेय बलादिव नियोजितः ॥३५॥

श्रीभगवानुवाच

२४६. काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भवः ।
महाशनो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम् ॥३७॥
धूमेनाव्रियते वह्निर्यथादर्शो मलेन च ।
यथोत्वेनावृतो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥३८॥

७५-७६. आवृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यवैरिणा ।
कामरूपेण कौन्तेय दुष्पूरेणानलेन च ॥३९॥

७५-७६, १५०. इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते ।
एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहिनम् ॥४०॥

३१३. तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।
पाप्मानं प्रजहिह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥४१॥

२७९. इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः ।
मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः ॥४२॥

११०, ३१३. एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना ।
जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥४३॥

इति भीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे कर्मयोगो नाम

तृतीयोऽध्यायः ॥ ३ ॥

चतुर्थोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

४५५. इमं वियस्यते योगं प्रोक्तवानहमव्यम् ।
वियस्यान्मनये प्राह मनुरिक्ष्याकथेऽब्रवीत् ॥ १ ॥

एवं परम्पराप्राप्तमिमं राजर्षयो विदुः ।
स कालेनेह महता योगो नष्टः परंतप ॥ २ ॥
स एवायं मया तेऽद्य योगः प्रोक्तः पुरातनः ।
भक्तोऽसि मे सखा चेति रहस्यं होतदुत्तमम् ॥ ३ ॥

अर्जुन उवाच

अपरं भवतो जन्म परं जन्म विषस्वतः ।
कथमेतद्विजानीयां त्वमादौ प्रोक्तवानिति ॥ ४ ॥

श्रीभगवानुवाच

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ।
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥ ५ ॥
अज्ञोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।
प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥ ६ ॥
यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

१८३.

१८३.

४, १०, १२५,
१२९, ३३६,
३६८.

४, १२५, ३३६,
३६०, ३६८,
४२३.

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥ ८ ॥

१२५, (२४७),
३६८, ४३९.

२७७.

जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः ।
त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ॥ ९ ॥
वीतरागभयक्रोधा मन्मया मामुपाश्रिताः ।
बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः ॥ १० ॥
ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम् ।
मम घर्तमानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ ११ ॥
काङ्क्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।
क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ १२ ॥
चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ।
तस्य कर्तारमपि मां विद्ध्यकर्तारमव्ययम् ॥ १३ ॥
न मां कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा ।
इति मां योऽभिजानाति कर्मभिर्न स बध्यते ॥ १४ ॥

३७८-७९,

३८१.

३६१, ३६८,

४२४, ४४९.

एव ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः ।
 कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वं पूर्वतरं कृतम् ॥१५॥
 किं कर्म किमकर्मेति वधयोऽप्यत्र मोहिताः ।
 तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥१६॥
 कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः ।
 अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गतिः ॥१७॥
 कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः ।
 स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥१८॥
 यस्य सर्वं समारम्भा कामसकल्पवर्जिताः ।
 ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं तमाहुः पण्डित बुधा ॥१९॥
 त्यक्त्वा कर्मफलासङ्गं नित्यतृप्तो निराश्रयः ।
 कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित्करोति स ॥२०॥
 निराशीर्यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रहः ।
 शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्राति त्रिस्त्रिपदम् ॥२१॥
 यदृच्छालाभसंतुष्टो द्वन्द्वार्तीतो विमत्सरः ।
 समं सिद्धाद्यसिद्धौ च कृत्वापि न निबध्यते ॥२२॥
 गतसङ्गस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः ।
 यज्ञायाचरत कर्म समग्रं प्रविलीयते ॥२३॥
 ब्रह्मापणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।
 ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥२४॥
 दैवमेवापरे यज्ञे योगिनः पर्युपामते ।
 ब्रह्माग्नावपरे यज्ञे यज्ञेनैवोपजुहति ॥२५॥
 श्रोत्रादानीन्द्रियाण्यन्ये सयमाग्निषु जुहति ।
 शब्दादान्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुहति ॥२६॥
 सर्वाणीन्द्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे ।
 आत्मसयमयोगाग्नौ जुहति ज्ञानदीपिते ॥२७॥
 द्रव्ययज्ञास्तपोयज्ञा योगयज्ञास्तथापरे ।
 स्वाध्यायज्ञानयज्ञाश्च यतयः सशितव्रताः ॥२८॥
 अपाने जुहति प्राणं प्राणेऽपानं तथापरे ।
 प्राणापानगतीं रुद्ध्वा प्राणायामपरायणा ॥२९॥

१२६ २७.

१२६ २७, १५४,

१५९, ३५०

१२६ २७

(१५४)

(१५४), ३६२

(८६)

अपरे नियताहाराः प्राणान्प्राणेषु जुह्वति ।

सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषाः ॥३०॥

यज्ञशिष्टाभृतभुजो यान्ति ब्रह्म सनातनम् ।

नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य कुतोऽन्यः कुरुसत्तम ॥३१॥

एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे ।

कर्मजान्विद्धि तान्सर्वानेवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे ॥३२॥

श्रेयान्द्रव्यमगाद्यज्ञाञ्ज्ञानयज्ञः परंतप ।

४३३, ४७७.

सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ॥३३॥

ताद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया ।

२७९, ४३४,

उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥३४॥

४३७, ४८०.

यञ्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पाण्डव ।

६८, १०५,

येन भूतान्पशेपेण द्रक्ष्यस्पात्मन्यथो मयि ॥३५॥

११५, १३५,

१५४, ३२८, ४३४, ४३५, ४८०.

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः ।

१३५.

सर्वं ज्ञानपूर्वेनैव वृजिनं संतरिष्यसि ॥३६॥

यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्मस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।

४३३, ४७७.

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥३७॥

न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ।

१२२, ४३७.

तत्त्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति ॥३८॥

श्रद्धावोल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः ।

२८०, ३४४.

ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥३९॥

अज्ञश्चाश्रद्धानश्च संशयात्मा विन्दयति ।

१०१, २८०,

नायं लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः ॥४०॥

३४४.

योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम् ।

४३३, ४५२,

आत्मवन्तं न कर्माणि निवर्तन्ति धनंजय ॥४१॥

४७७.

तस्माद्ज्ञानसंभूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मनः ।

१२२, १२८,

छिन्नैर्न संशयं योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥४२॥

४३४.

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ज्ञानकर्मसंन्यासयोगो नाम

पञ्चमोऽध्याय

अर्जुन उवाच

४४, १७७,
४७७, ४८२

सन्यास कर्मणा कृष्ण पुनर्योग च शसमि ।
यच्छ्रेय एतयोरेक तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच

४२ ४३ ४५२
५३, ४७६ ८२
४०, ४७१

सन्यास कर्मयोगश्च नि श्रेयसकराबुभौ ।
तयोस्तु कर्मसन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥ २ ॥
ज्ञेय स नित्यसन्यासी यो न द्वेष्टि न काङ्क्षति ।
निर्द्वन्द्वो हि महाबाहो सुखं बन्धात्प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

४२, ००, ४०२,
४७३, ४७८
४२, १०४
४७२, ४७३,
४७८

साख्ययोगी पृथग्बाला प्रवदन्ति न पण्डिता ।
एकमप्यास्थित सम्यग्बुभयोर्विन्दते फलम् ॥ ४ ॥
यत्साख्यै प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ।
एक साख्यं च यागं च यः पश्यति स पश्यति ॥ ५ ॥

३४३, ४७२
(४७३)
३२६

सन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुमयोगतः ।
योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म नचिरेणाधिगच्छति ॥ ६ ॥
योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रियः ।
सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नति न लिप्यते ॥ ७ ॥

१४२ (२६१)

नैव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ।
पश्यन्शृण्वन्पूजाञ्जिघ्रन्नभ्रमच्छन्स्वपञ्चसन् ॥ ८ ॥

१४२ (२६२)

प्रलपन्विसृजन्ब्रह्मन्नुन्मिषन्निमिषन्नपि ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ ९ ॥

१३६

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः ।
लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाम्बसा ॥ १० ॥
वायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिन्द्रियैरपि ।
योगिनः कर्म कुर्वन्ति सङ्गं त्यक्त्वात्मशुद्धये ॥ ११ ॥
युक्तं कर्मफलं त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ।
अयुक्तं कामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥ १२ ॥

३६४

सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी ।
 नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥१३॥
 न कर्तव्यं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।
 न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥१४॥
 नादत्ते कस्यचित्पापं न चैव सुकृतं विभुः ।
 अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः ॥१५॥
 ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।
 तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ॥१६॥
 तद्बुद्ध्यस्तदात्मानरतन्निष्ठास्तत्परायणाः ।
 गच्छन्त्यपुनरापृच्छि ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ॥१७॥
 विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
 शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥१८॥
 इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ।
 निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥१९॥
 न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ।
 स्थिरबुद्धिरसंभूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः ॥२०॥
 बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विन्दत्यात्मनि यत्सुखम् ।
 स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥२१॥
 ये हि सस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।
 आद्यन्तवन्तः कौन्तेय न तेषु रमते बुधः ॥२२॥
 शक्नोतीहैव यः सोढुं प्राक्शरीरविमोक्षणात् ।
 कामक्रोधोद्भवं वेगं स युक्तः स सुखी नरः ॥२३॥
 योऽन्तःसुखोऽन्तरारामस्तथान्तर्ज्योतिरेव यः ।
 स योगीब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥२४॥
 लभन्ते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणकल्मषाः ।
 छिन्नद्वेषा यतात्मानः सर्वभूताहिते रताः ॥२५॥
 कामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतसाम् ।
 अभितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम् ॥२६॥
 स्पर्शान्कृत्वा बहिर्बाह्यांश्चक्षुश्चैवान्तरे भ्रुवोः ।
 प्राणापानौ समौ कृत्वा नासाभ्यन्तरचारिणौ ॥२७॥

१३२.

३४३.

८६, ३४३,
 ४५१, ४८३.
 (८६), २७६,
 २९७, २९८.
 ९२, (२७७),
 ३४३, ४८१.
 (२७७)

३४३.

३०१, ३२६,
 ३४३, ४४०.

२७७.

९३.

२७७

यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्मुनिर्मोक्षपरायण ।
 विगतेच्छाभयक्रोधो य सदा मुक्त एव स ॥२८॥
 भोक्ता यज्ञतपसा सर्वलोभमहेश्वरम् ।
 सुहृद सर्वभूताना ज्ञात्वा मा शान्तिमृच्छति ॥२९॥

३२६, ३४३

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्र
 श्रीकृष्णार्जुनसवादे कर्मसंन्यासयोगो नाम
 पञ्चमोऽध्याय ॥ ५ ॥

पष्ठोऽध्याय

श्रीभगवानुवाच

२५५, ३६३, अनाश्रित कर्मफल कार्यं कर्म करोति य ।
 ३६४, ४२८, स संन्यासी च योगी च न निराग्निर्न चाक्रिय ॥ १ ॥
 ४४०, ४७२, ४७३, ४८०
 ४४९, ४७२, य संन्यासमिति प्राहुर्योग त विद्धि पाण्डव ।
 ४७३, ४७८ न ह्यसंन्यस्तसकल्पो योगी भवति कश्चन ॥ २ ॥
 ४५३, ४५९, ६०, आरुरुक्षोर्मुनेर्योग कर्म कारणमुच्यते ।
 ४७२, ४७८ योगारूढस्य तस्यैव शम कारणमुच्यते ॥ ३ ॥
 ४४९, ४६०, यदा हि नेन्द्रियार्थेषु न कर्मस्वनुपज्जते ।
 ४७२, ४७७ सर्वसकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदोच्यते ॥ ४ ॥
 १३४, २५६ उद्धरेदात्मनात्मानं नात्मानमवसादयेत् ।
 ३००, ३४५, आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मन ॥ ५ ॥
 ३६०, ४३७
 ३००, ३४५ बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जित ।
 २७६ अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्तेतात्मैव शत्रुवत् ॥ ६ ॥
 जितात्मन प्रशान्तस्य परमात्मा समाहित ।
 शीतोष्णसुखदुःखेषु तथा मानापमानयो ॥ ७ ॥
 ज्ञानविज्ञानवृत्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रिय ।
 युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकाश्चन ॥ ८ ॥
 सुहृन्मित्रार्थुदासीनमप्यस्थद्वेष्यबन्धुषु ।
 साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्विशिष्यते ॥ ९ ॥

योगी युञ्जीत सततमात्मानं रहसि स्थितः ।
 एकार्का यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥१०॥
 शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः ।
 नात्युच्छ्रितं नातिनीचं शैलाजिनकुशोत्तरम् ॥११॥
 तत्रैकाग्रं मनः कृत्वा यतचित्तेन्द्रियक्रियः ।
 उपविद्यासने युञ्ज्याद्योगमात्मविशुद्धये ॥१२॥
 समं कायशिरोर्माय धारयन्नचलं स्थिरः ।
 संप्रेक्ष्य नामिमाग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन् ॥१३॥
 प्रशान्तात्मा विगतभीर्ब्रह्मचारिणो स्थितः ।
 मन संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः ॥१४॥
 युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी नियतमानसः ।
 शान्तिं निर्माणपरमां मत्प्रस्थामधिगच्छति ॥१५॥
 नात्यभ्रतन्तु योगोऽस्ति न चैवान्तमनभ्रत ।
 न चातिस्वप्नशीलस्य जाग्रतो नैव चाजुनः ॥१६॥
 युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।
 युक्तस्वप्नावबोधस्य योगे भवति दुर्गहा ॥१७॥
 यदा विनियत चित्तमात्मन्येवावतिष्ठते ।
 नि स्मृहः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥१८॥
 यथा दीपो निपातरथो नेङ्गते सोपमा स्मृता ।
 योगिनो यतचित्तस्य युञ्जतो योगमात्मनः ॥१९॥
 यत्रोपरमते चित्तं निम्बद्ध योगमेषया ।
 यत्र शैवात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥२०॥
 सुखमात्यन्तिकं यत्तद्भुङ्क्ष्विष्णुमाद्यमर्तान्द्रियम् ।
 येषु यत्र न शैवायं स्थितश्चलति तत्परतः ॥२१॥
 यं लक्ष्णां चापरं लाभ मन्यते नाधिभं ततः ।
 यस्मिन्निश्चयो न दुर्भेन शुभ्णापि विष्णोत्स्यते ॥२२॥
 तं विद्यां नमयोगविषोयं योगमशितम् ।
 यं निश्चयेन योगदशो योगोऽनिर्षिष्यतेतदा ॥२३॥
 संसन्दप्रभयान्छामांसन्दत्तया मर्यादनेदतः ।
 मनसोपेन्द्रियमार्गं विविपस्य समस्यत ॥२४॥

४५०, ४७०-
४७१.

४५१.

१०.

४५१.

४५४.

२७०.

शनै शनैरुपरमेद्बुद्ध्या धृतिगृहीतया ॥
 आत्मसस्थ मनः कृत्वा न किञ्चिदपि चिन्तयेत् ॥२५॥
 यतो यतो निश्चरति मनश्चञ्चलमास्थिरम् ।
 ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥२६॥
 प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुखमुत्तमम् ।
 उपैति शान्तरजसं ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥२७॥
 युञ्जन्नेव सदात्मानं योगी विगतकल्मषः ।
 सुखेन ब्रह्मसंस्पर्शमत्यन्तं सुखमश्नुते ॥२८॥
 सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।
 ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥२९॥
 यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।
 तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥३०॥
 सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ।
 सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥३१॥
 आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।
 सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥३२॥
 अर्जुन उवाच
 योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन ।
 एतस्याहं न पश्यामि चञ्चलत्वात्स्थितिं स्थिराम् ॥३३॥
 चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम् ।
 तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ॥३४॥
 श्रीभगवानुवाच
 असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम् ।
 अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ॥३५॥
 असयतात्मना योगो दुष्प्राप इति मे मतिः ।
 वदयात्मना तु यतता शक्योऽघ्राप्तुमुपायत ॥३६॥
 अर्जुन उवाच
 अयति श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः ।
 अप्राप्य योगसमिद्धिं वा गतिं कृष्ण गच्छति ॥३७॥
 कश्चिन्नोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति ।

२९८, ३४३

३२७३२७.३७.२७६११२, (१७८)४५४०१२, (१७८),

४३८, ४६५

(१७८)

१७७ ८०१७७ ८०.

अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥३८॥

एतन्मे संशयं कृष्ण छेत्तुमर्हस्यशेषतः ।

त्वदन्यः संशयस्यास्य छेत्ता न ह्युपपद्यते ॥३९॥

१७७-८०.

श्रीभगवानुवाच

पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते ।

न हि कल्याणकृत्कश्चिद्गतिं तात गच्छति ॥४०॥

१३४-३५,

(१७८).

प्राप्य पुण्यकृतां लोकानुपित्वा शाश्वतीः समाः ।

शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥४१॥

अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ।

एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥४२॥

तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पार्वदेहिकम् ।

यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनन्दन ॥४३॥

४५३.

पूर्वाभ्यासेन तेनैव हियते ह्यवशोऽपि सः ।

जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥४४॥

प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्बिषः ।

अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥४५॥

(१७८), ३४३,

४३८.

तपस्विभ्योऽधिको योगी

ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ।

कर्मिभ्यश्चाधिको योगी

१०३, ४३८,

४५३, ४५८-

-५९

तस्माद्योगी भवार्जुन ॥४६॥

योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरात्मना ।

श्रद्धावान्भजते यो मां स मे युक्ततमो मतः ॥४७॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे आत्मसंयमयोगो नाम

पट्टोऽध्यायः ॥ ६ ॥

सप्तमोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युञ्जन्मदाश्रयः ।

असंशयं समग्रं मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥ १ ॥

३६२.

४३६

३९१, ३००,
३६०

ज्ञान तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्याम्यशेषतः ।
 यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥ २ ॥
 मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये ।
 यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मा वेत्ति तत्परतः ॥ ३ ॥
 भूमिरापोऽनलो वायु ल मनो बुद्धिरेव च ।
 अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ ४ ॥
 अपरेयमितस्त्वन्या प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।
 जीवभूता महाबाहो ययेदं धार्यते जगत् ॥ ५ ॥
 एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।
 अहं कृत्स्नस्य जगत् प्रभव प्रलयस्तथा ॥ ६ ॥
 मत्त परतरं नान्यत्किञ्चिदस्ति धनञ्जय ।
 मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव ॥ ७ ॥
 रसोऽहमप्सु कौन्तेय प्रभास्मि शशिसूर्ययो ।
 प्रणव सर्वेऽप्येतेषु शब्द खे पौरुषं नृपु ॥ ८ ॥
 पुण्यो गन्ध पृथिव्या च तेजश्चास्मि विभावसौ ।
 जीवनं सर्वभूतेषु तपश्चास्मि तपस्विषु ॥ ९ ॥
 बीजं मा सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।
 बुद्धिर्बुद्धिमतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥
 बलं बल्यता चाहं कामरागद्विबर्जितम् ।
 धर्माविरुद्धो भूतेषु कामाऽस्मि भरतर्षभ ॥ ११ ॥
 ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।
 मत्त एवेति तान्विद्धि न त्वहं तेषु ते मयि ॥ १२ ॥
 त्रिभिर्गुणमयैर्भावैरेभिः सर्वमिदं जगत् ।
 मोहितं नाभिजानाति मामेभ्यः परमव्ययम् ॥ १३ ॥
 देवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।
 मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेता तरन्ति ते ॥ १४ ॥
 न मा दुष्कृतिनो मूढा प्रपद्यन्ते नराधमा ।
 माययापहृतज्ञाना आसुर भावमाश्रिता १ ॥
 चतुर्विधा भजन्ते मां जना सुकृतिनोऽर्जुन ।
 आर्ता जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ॥ १६ ॥

(८९), २४८

तेषां ज्ञानी नित्ययुक्त एकभक्तिर्विशिष्यते ।
 प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहं स च मम प्रिय ॥१७॥
 उदारो सर्व एवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् ।
 आस्थित स हि युक्तात्मा मामेवानुत्तमा गतिम् १८॥
 बहूना जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मा प्रपद्यते ।
 वासुदेव सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभ ॥१९॥
 कामैस्तैस्तैर्हृतज्ञाना प्रपद्यन्तेऽन्यदेवता ।
 त त नियममास्थाय प्रवृत्त्या नियता स्वया ॥२०॥
 यो यो या या तनु भक्त श्रद्धयार्चितुमिच्छति ।
 तस्य तस्याचला श्रद्धा तामेव विदधाम्यहम् ॥२१॥
 स तथा श्रद्धया युक्तस्तस्या राधनमीहते ।
 लभते च तत कामान्मयैव विहितान्दि तान् ॥२२॥
 अन्तर्गुप्त फल तेषां तद्भवत्यल्पमेधसाम् ।
 देवान्देवयजो यान्ति भद्रका यान्ति मामपि ॥२३॥
 अव्यक्त व्यक्तिमापन्न मन्यन्ते मामबुद्धय ।
 पर भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥२४॥
 नाहं प्रकाश सर्वस्य योगभासासमावृत ।
 मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥२५॥
 वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चार्जुन ।
 भविष्याणि च भूतानि मा तु वेद न कश्चन ॥२६॥
 इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वन्द्वमोहेन भारत ।
 सर्वभूतानि समोहं सर्वं यान्ति परतप ॥२७॥
 येषां त्वन्तगतं पापं जनानां पुण्यकर्मणाम् ।
 ते द्वन्द्वमोहनिर्मुक्ता भजन्ते मां दृढव्रता ॥२८॥
 जरामरणमोक्षाय मामाश्रित्य यतन्ति ये ।
 ते मद्भक्तवत्तद्भिदुः कृत्स्नमभ्यात्मकं चाखिलम् ॥२९॥
 साधिभूताधिदेव मां साधियस्त च ये विदुः ।
 प्रयाणशालेऽपि च मां ते विदुर्युक्तचतन ॥३०॥
 इति श्रीमद्भगवद्गीतासु अष्टमोऽध्यायः समाप्तः ॥

३४३

३४३

अष्टमोऽध्यायः

भर्जुन उवाच

किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुरुषोत्तम ।
अधिभूतं च किं प्रोक्तमधिदैवं किमुच्यते ॥ १ ॥
अधियज्ञः कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन ।
प्रयाणकाले च कथं ह्ययोऽसि नियतात्मभिः ॥ २ ॥

श्रीभगवानुवाच

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः ॥ ३ ॥
अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम् ।
अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर ॥ ४ ॥

४६९.

अन्तर्काले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम् ।
यः प्रयाति स मद्भावं याति नास्त्यत्र संशयः ॥ ५ ॥
यं य वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।
तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः ॥ ६ ॥

४६७

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च ।
मय्यर्पितमनोबुद्धिर्माभेवैष्यस्यसंशयम् ॥ ७ ॥

४६७.

अध्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।
परमं पुरुषं दिव्यं याति पार्थानुचिन्तयन् ॥ ८ ॥
कवि पुराणमनुशासितार-

मणोरणीयांसमनुस्मरेद्यः ।

सर्वस्य धातारमचिन्त्यरूप
मादित्यवर्णं तमसः परस्तात् ॥ ९ ॥

४६९.

प्रयाणकाले मनसाचलेन
भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव ।

भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक्
स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥ १० ॥

७८.

यदक्षरं वेदविदो वदन्ति
विशन्ति यद्यतयो वीतरागाः ।

यादिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति
तत्रे पदं संग्रहेण प्रवक्ष्ये ॥ ११ ॥

सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुध्य च ।
 मूर्ध्न्याधायात्मनः प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥१२॥
 ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् ।
 यः प्रयाति त्यजन्देहं स याति परमां गतिम् ॥१३॥
 अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः ।
 तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः ॥१४॥
 मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् ।
 नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥१५॥
 आब्रह्मभुवनाल्लोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन ।
 मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥१६॥
 सहस्रयुगपर्यन्तमहर्षद्ब्रह्मणो विदुः
 रात्रिं युगसहस्रान्तां तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥१७॥
 अव्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।
 रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥१८॥
 भूतग्रामः स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
 रात्र्यागमेऽवशः पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥१९॥
 परस्तस्मानु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्सनातनः
 यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥२०॥
 अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमां गतिम् ।
 यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥२१॥
 पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।
 यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥२२॥
 यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः ।
 प्रयाता यान्ति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥२३॥
 अग्निज्योतिरहः शुक्लः पण्मासा उत्तरायणम् ।
 तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥२४॥
 धूमो रात्रिस्तथा कृष्णः पण्मासा दक्षिणायनम् ।
 तत्र चान्द्रमसं ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते ॥२५॥
 शुक्लकृष्णे गती ह्येते जगतः शाश्वते मते ।
 एकया यात्यनावृत्तिमन्ययावर्तते पुनः ॥२६॥

४६९.

४६९.

(१५).

(१५), १३५,

(२४७).

नैते सृती पार्थ जानन्योगी मुह्यति कश्चन ।
तत्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवार्जुन ॥२७॥
वेदेषु यज्ञेषु तप सु चैव

४४८

दानेषु यत्सुण्यफल प्रदिष्टम् ।
अत्येति तत्सर्वमिद विदित्वा
योगी पर स्थानमुपैति चाद्यम् ॥२८॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवाद अधरब्रह्मयोगो नाम
अष्टमाऽध्याय ॥ ८ ॥

नवमोऽध्याय

श्रीभगवानुवाच

४३६

इद तु ते गुह्यतम प्रवक्ष्याम्यनसूयवे ।
ज्ञान विज्ञानसहित यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥ १ ॥

४३६

राजविद्या राजगुह्य पवित्रमिदमुत्तमम् ।
प्रत्यक्षावगम धर्म्यं सुसुख कर्तुमव्ययम् ॥ २ ॥
अश्रद्धधाना पुरुषा धर्मस्यास्य परतप ।
अप्राप्य मा निरर्तन्ते मृत्युसंसारवर्त्मनि ॥ ३ ॥
मया ततमिद सर्वं जगद्व्यक्तमूर्तिना ।
मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाह तेष्ववस्थित ॥ ४ ॥
न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।
भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावन ॥ ५ ॥
यथाकाशस्थितो नित्य वायु सर्वत्रगो महान् ।
तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥
सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।
कल्पश्रेये पुनस्तानि कल्पादौ निसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥
प्रकृतिं श्यामवष्टभ्य विसृजामि पुन पुन ।
भूतप्राममिम कृत्स्नमवश प्रकृतेर्वशात् ॥ ८ ॥
न च मा तानि कर्माणि निवर्धन्ति धनञ्जय ।
उदासीनरदासीनमसक्त तेषु कर्मसु ॥ ९ ॥

मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् ।
 हेतुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥१०॥
 अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम् ।
 परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥११॥
 मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः ।
 राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं श्रिताः ॥१२॥
 महात्मानस्तु मां पार्थ दैवीं प्रकृतिमाश्रिताः ।
 भजन्त्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमव्ययम् ॥१३॥
 सततं कीर्तयन्तो मां यतन्तश्च दृढव्रताः ।
 नमस्यन्तश्च मां भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते ॥१४॥
 ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।
 एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥१५॥
 अहं ब्रह्मरहं यज्ञः स्वधाहमहमौषधम् ।
 मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमग्निरहं हुतम् ॥१६॥
 पिताहमस्य जगतो माता धाता पितामहः ।
 वेद्यं पवित्रमोँकार ऋक्साम यजुरेव च ॥१७॥
 गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत् ।
 प्रभवः प्रलयः स्थानं निधानं धीमव्ययम् ॥१८॥
 तपाम्यहमहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च ।
 अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन ॥१९॥
 त्रैविद्या मां सोमपाः पूतपापा

यज्ञैरिष्ट्वा स्वर्गतिं प्रार्थयन्ते ।

(१५).

ते पुण्यमासाद्य सुरेन्द्रलोक-

मश्नन्ति दिव्यान्निवि देवभोगान् ॥२०॥

ते तं मुक्त्या स्वर्गलोकं विशाल

श्रोणे पुण्ये मर्त्यलोकं विगन्ति ।

१०, (१५),

एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना

१३५.

गतागतं कामकामा लभन्ते ॥२१॥

अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते ।

तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥२२॥

येऽप्यन्यदेवता भक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।

तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥२३॥

अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।

न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेनातश्च्यवन्ति ते ॥२४॥

यान्ति देवव्रता देवान्पितृन्यान्ति पितृव्रताः ।

भूतानि यान्ति भूतेभ्यः यान्ति मद्याजिनोऽपि माम् २५

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।

तदहं भक्त्युपहृतमदनामि प्रयतात्मनः ॥२६॥

३४८.

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।

यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व भदर्पणम् ॥२७॥

(९०), ४४९,

शुभाशुभफलैरेवं मोक्ष्यसे कर्मबन्धनैः ।

४७२, ४८१

संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥२८॥

समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेष्योऽस्ति न प्रियः ।

ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम् ॥२९॥

५५.

अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् ।

साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग्व्यवसितो हि सः ॥३०॥

३४३.

क्षिप्रं भवति धर्मात्मा शश्वच्छान्तिं निगच्छति ।

कौन्तेय प्रतिजानीहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥३१॥

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ।

स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥३२॥

किं पुनर्ब्राह्मणाः पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा ।

अनित्यमसुरा लोकमिमं प्राप्य भजस्व माम् ॥३३॥

४५५.

मन्मना भव भद्रकृो मद्याजी मां नमस्कुरु ।

मामेवैष्यसि युक्त्यैवमात्मानं मत्परायणः ॥३४॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे रात्रविद्याराजमुख्ययोगो नाम

नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

दशमोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं वचः ।
यत्तेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥ १ ॥
न मे विदुः सुरगणाः प्रभवं न महर्षयः ।
अहमादिर्हि देवानां महर्षीणां च सर्वशः ॥ २ ॥
यो मामजमनादिं च वेत्ति लोकमहेश्वरम् ।
असंभूढः स मर्त्येषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ ३ ॥
बुद्धिज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः ।
सुखं दुःखं भवोऽभावो भयं चाभयमेव च ॥ ४ ॥
अहिंसा समता तुष्टिस्तपो दानं यशोऽयशः ।
भवन्ति भावा भूतानां मत्त एव पृथग्विधाः ॥ ५ ॥
महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।
मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥ ६ ॥
एतां विभूर्तिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।
सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥
अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ।
इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥
मधित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।
कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ ९ ॥
तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।
ददामि बुद्धियोगं त येन मामुपयान्ति ते ॥ १० ॥
तेषामेवानुक्म्पार्यमहमज्ञानजं तमः ।
नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥ ११ ॥

अत्रुन उवाच

परं ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान् ।
पुरुषं शाश्वतं दिव्यमादिदेवमजं विभुम् ॥ १२ ॥
आहुस्त्वामृषयः सर्वे देवर्षिर्नारदस्तथा ।
असितो देवटो व्यासः स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

३४७, ४५३-

५४.

सर्वमेतद्वत् मन्ये यन्मा वदसि केशव ।
 न हि ते भगवन्व्यक्ति विदुर्देवा न दानघा ॥१४॥
 स्वयमेवात्मनात्मान वेत्थ त्व पुरुषोत्तम ।
 भूतभावन भूतेश देवदेव जगत्पते ॥१५॥
 वक्तुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतय ।
 याभिर्विभूतिभिर्लोकानिमास्त्व व्याप्य तिष्ठसि ॥१६॥
 कथ विद्यामह योगिंस्त्वा सदा परिचिन्तयन् ।
 तेषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽसि भगवन्मया ॥१७॥
 विस्तरेणात्मनो योग विभूति च जनार्दन ।
 भूय कथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥१८॥

श्रीभगवानुवाच

हन्त ते कथयिष्यामि दिव्या ह्यात्मविभूतय ।
 प्राधान्यत कुरुश्रेष्ठ नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे ॥१९॥
 अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थित ।
 अहमादिश्च मध्य च भूतानामन्त एव च ॥२०॥
 आदित्यानामह विष्णुर्ज्योतिषा रविरशुमान् ।
 मरीचिर्मरुतामस्मि नक्षत्राणामह शशी ॥२१॥
 वेदाना सामवेदोऽस्मि देवानामस्मि वासव ।
 इन्द्रियाणा मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना ॥२२॥
 रुद्राणा शक्रश्चास्मि वित्तेशो यक्षरक्षसाम् ।
 वसूना पावकश्चास्मि मेरु शिखरिणामहम् ॥२३॥
 पुरोधसा च मुरय मा विद्धि पार्थ बृहस्पतिम् ।
 सेनानीनामह रन्द सरसामस्मि सागर ॥२४॥
 महर्षीणा भृगुरह गिरामुस्येऽमक्षरम् ।
 यज्ञाना जपयज्ञाऽस्मि स्थावरणा हिमालय ॥२५॥
 अश्वत्थ सर्ववृक्षाणा देवर्षीणा च नारद ।
 गन्धर्वाणा पितरथ सिद्धाना कपिलो मुनि ॥२६॥
 उच्चै श्रयसमश्वाना विद्धि माममृतोद्भवम् ।
 पुरावत गजेन्द्राणा नराणा च नराधिपम् ॥२७॥

(४२)

आयुधानामहं वज्रं धेनूनामस्मि कामधुक् ।
 प्रजनञ्चास्मि कन्दर्पः सर्पाणामस्मि वासुकिः ॥२८॥
 अनन्तश्चास्मि नागानां वरणो यादसामहम् ।
 पितृणामर्यमा चास्मि यमः संयमतामहम् ॥२९॥
 प्रह्लादश्चास्मि दैत्यानां कालः कलयतामहम् ।
 भृगाणां च भृगेन्द्रोऽहं वैततेयश्च पक्षिणाम् ॥३०॥
 पवनः पवतास्मि रामः शस्त्रभृतामहम् ।
 श्लषाणां मकरश्चास्मि स्रोतसामस्मि जाह्नवी ॥३१॥
 सर्गाणामादिरन्तश्च मध्यं चैवाहमर्जुन ।
 अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ॥३२॥
 अक्षराणामकारोऽस्मि द्वन्द्वः सामासिकस्य च ।
 अहमेवाक्षयः कालो घाताहं विश्वतोमुखः ॥३३॥
 मृत्युः सर्वहरश्चाहमुद्भवश्च भविष्यताम् ।
 कीर्तिः श्रीर्वाक्च नारीणां स्मृतिर्मेधा घृतिः क्षमा ॥३४॥
 वृहत्साम तथा साम्नां गायत्री छन्दसामहम् ।
 मासानां मार्गशीर्षोऽहमृतूनां कुसुमाकरः ॥३५॥
 घृतं छलयतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ।
 ज्योऽस्मि व्यथसायोऽस्मि सत्त्वं सत्त्ववतामहम् ॥३६॥
 वृष्णीनां वासुदेवोऽस्मि पाण्डवानां धनंजयः ।
 मुनीनामप्यहं व्यासः कपीनामुशना कविः ॥३७॥
 दण्डो दमयतामस्मि नीतिरस्मि जिगीषताम् ।
 मौनं चवास्मि गुह्यानां ज्ञानं ज्ञानवतामहम् ॥३८॥
 यथापि सर्वभूतानां धीजं तदहमर्जुन ।
 न तदस्ति विना यत्तयान्मया भूतं चराचरम् ॥३९॥
 नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां परंतप ।
 एष तूरेणतः प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥४०॥
 यथाद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव धा ।
 तत्तदेवायगच्छ त्वं मम तेजोऽशसंभवम् ॥४१॥

अथवा बहुनेतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ।
 विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकाशेन स्थितो जगत् ॥४२॥
 इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
 श्रीकृष्णार्जुनसंवादे विभूतियोगो नाम
 दशमाऽध्याय ॥ १० ॥

एकादशोऽध्याय

अर्जुन उवाच

६८, १५४,
 ४३६

मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसञ्ज्ञितम् ।
 यत्त्वयोक्तं वचस्तेन मोहोऽयं विगतो मम ॥ १ ॥
 भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया ।
 त्वत्तं कमलपत्राक्षं माहात्म्यमपि चाव्ययम् ॥ २ ॥
 एवमेतद्यथात्थं त्वमात्मानं परमेश्वरं ।
 द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमेश्वरं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥
 मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो ।
 योगेश्वर ततो मे त्वं दर्शयात्मानमव्ययम् ॥ ४ ॥

श्रीभगवानुवाच

पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः ।
 नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥
 पद्याभित्यान्वसूनुद्रानश्विनौ मरुतस्तथा ।
 महून्यद्रष्टृपूर्वाणि पद्याश्चर्याणि भारत ॥ ६ ॥
 इहैवस्थं जगत्कृत्स्नं पद्याद्यं सचराचरम् ।
 मम देहे गुहावेशं यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ॥ ७ ॥
 न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।
 दिव्यं दत्तामि ते चक्षुः पश्य मे योगमेश्वरम् ॥ ८ ॥

सजय उवाच

एवमुक्त्वा ततो राजन्महायोगेश्वरं हरिः ।
 दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमेश्वरम् ॥ ९ ॥
 अनेकयक्षप्रनयनमनेकाद्भुतदर्शनम् ।

अनेकदिव्याभरणं दिव्यानेकोद्यतायुधम् ॥१०॥

दिव्यमाल्याभ्यरधरं दिव्यगन्धानुलेपनम् ।

सर्वाश्चर्यमयं देवमनन्तं विश्वतोमुखम् ॥११॥

दिवि सूर्यसहस्रस्य भवेद्युगपदुत्थिता ।

यदि भाः सदृशी सा स्याद्भासस्तस्य महात्मनः ॥१२॥

तत्रैकस्थं जगत्कृत्स्नं प्रविभक्तमनेकधा ।

अपश्यद्देवदेवस्य शरीरे पाण्डवस्तदा ॥१३॥

ततः स विस्मयाविष्टो हृष्टरोमा धनंजयः ।

प्रणम्य शिरसा देवं कृताब्जलिङ्गिभापत ॥१४॥

अर्जुन उवाच

पश्यामि देवांस्तव देव देहे

सर्वास्तथा भूतविशेषसङ्घान् ।

ब्रह्माणमीशं कमलासनस्थ-

मूर्ध्निश्च सर्वानुरगांश्च दिव्यान् ॥१५॥

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं

पश्यामि त्वां सर्वतोऽनन्तरूपम् ।

नान्तं न मध्यं न पुनस्तर्वादिं

पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ॥१६॥

किरीटिनं गीदिनं चक्रिणं च

तेजोराशिं सर्वतो दीप्तिमन्तम् ।

पश्यामि त्वां दुर्निरीक्ष्यं समन्ता-

दीप्तानलार्कद्युतिमप्रमेयम् ॥१७॥

त्वमक्षरं परमं वेदितव्यं

त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।

त्वमव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता

सनातनस्त्वं पुरुषो मतो मे ॥१८॥

अनादिमध्यान्तमनन्तधीर्य-

मनन्तबाहुं शशिसूर्यनेत्रम् ।

पश्यामि त्वां दीप्तिहुताशवक्त्रं

स्वतेजसा विश्वमिदं तपन्तम् ॥१९॥

द्यावापृथिव्योरिदमन्तरं हि
 व्याप्तं त्वयैकेन दिशश्च सर्वाः ।
 दृष्ट्वाद्भुतं रूपमुग्रं तवेदं
 लोकत्रयं प्रव्यथितं महात्मन् ॥२०॥
 अमी हि त्वां सुरसङ्घा विशन्ति
 केचिद्धीताः प्राञ्जलयो गृणन्ति ।
 स्वस्तीत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसङ्घाः
 स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलाभिः ॥२१॥
 रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या
 विश्वेऽश्विनौ मरुतश्चोष्मपाश्च ।
 गन्धर्वयक्षासुरसिद्धसङ्घा
 वीक्षन्ते त्वां विस्मिताश्चैव सर्वे ॥२२॥
 रूपं महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं
 महाबाहो बहुबाहुरूपादम् ।
 बहूदरं बहुदंष्ट्राकरालं
 दृष्ट्वा लोकाः प्रव्यथितास्तथाहम् ॥२३॥
 नभःस्पृशं दीप्तमनेकवर्णं
 व्यात्ताननं दीप्तविशालनेत्रम् ।
 दृष्ट्वा हि त्वां प्रव्यथितान्तरात्मा
 धूर्तिं न विन्दामि शर्मं च विष्णो ॥२४॥
 दंष्ट्राकरालानि च ते मुत्सानि
 दृष्ट्वैव कालानलसन्निभानि ।
 दिशो न जाने न लभे च शर्मं
 प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥२५॥
 अमी च त्वां घृतराष्ट्रस्य पुत्राः
 सर्वे संहैवाधनिपालसङ्घैः ।
 भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तथासौ
 सहात्मदीयैरपि योधमुख्यैः ॥२६॥
 वक्त्राणि ते त्वरमाणा विशन्ति
 दंष्ट्राकरालानि भयानकानि ।

केचिद्विलम्बा दशनान्तरेषु
संदृश्यन्ते चूर्णितैरुत्तमाङ्गैः ॥२७॥

यथा नदीनां बहवोऽम्बुवेगाः
समुद्रमेवाभिमुखा द्रवन्ति ।

तथा तवामी नरलोकवीरा
विशन्ति वक्त्राण्यभिविज्वलन्ति ॥२८॥

यथा प्रदीपं ज्वलनं पतङ्गा
विशन्ति नाशाय समृद्धवेगाः ।

तथैव नाशाय विशन्ति लोका-
स्तवापि वक्त्राणि समृद्धवेगाः ॥२९॥

लेलिह्यसे प्रसमानः समन्ता-
लोकान्समभ्रान्वदनैर्ज्वलद्भिः ।

तेजोभिरापूर्य जगत्समग्रं
भासस्तवोग्राः प्रतपन्ति विष्णो ॥३०॥

आख्याहि मे को भवानुपरूपो
नमोऽस्तु ते देववर प्रसीद ।

विज्ञानुमिच्छामि भवन्तमाद्यं
न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् ॥३१॥

श्रीभगवानुवाच

कालोऽरिम लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो
लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः ।

१२४-१२५,

ऋतेऽपि त्वा न भविष्यान्ति सर्वे
येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः ॥३२॥

१३२, ४२३.

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व
जित्वा शत्रून् भुङ्क्त्व राज्यं समृद्धम् ।

१२४-२५, १३९,

मयैवैते निहताः पूर्वमेव
निमित्तमात्रं भय सव्यसाचिन् ॥३३॥

२०५, ३१२,

४२३.

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च
कर्णं तथान्यानपि योधवीरान् ।

१२५, २०६.

मया हतास्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा
 युध्यस्व जेतासि रणे सपन्नान् ॥३४॥
 संजय उवाच
 एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य
 कृताब्जलिर्वेपमानः किरीटी ।
 नमस्कृत्वा भूय एवाह कृष्णं
 सगद्गदं भीतभीतः प्रणम्य ॥३५॥
 अर्जुन उवाच
 स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या
 जगत्प्रहृष्यत्यनुरज्यते च ।
 रक्षांसि भीतानि दिशो द्रवन्ति
 सर्वे नमस्यन्ति च सिद्धसङ्घाः ॥३६॥
 कस्माच्च ते न नमेरन्महात्मन्
 गरीयसे ब्रह्मणोऽप्यादिकर्त्रे ।
 अनन्त देवेश जगन्निवास
 त्वमक्षरं सदसत्तत्परं यत् ॥३७॥
 त्वमादिदेवः पुरुषः पुराण-
 स्त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।
 वेत्तासि वेद्यं च परं च धाम
 त्वया ततं विश्वमनन्तरूप ॥३८॥
 वायुर्यमोऽग्निर्वरुणः शशाङ्कः
 प्रजापतिस्त्वं प्रपितामहश्च ।
 नमो नमस्तेऽस्तु सहस्रकृत्यः
 पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते ॥३९॥
 नमः पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते
 नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्व ।
 अनन्तवीर्यामितविश्रमस्त्वं
 सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः ॥४०॥
 मक्षेति मत्या प्रसभं यदुक्तं
 हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।

अजानता महिमानं तवेदं
 मया प्रमादात्प्रणयेन वापि ॥४१॥
 यश्चावहासार्थमसत्कृतोऽसि
 विहारशय्यासनभोजनेषु ।
 एकोऽथवाप्यच्युत तत्समक्षं
 तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥४२॥
 पितासि लोकस्य चराचरस्य
 त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीयान् ।
 न त्वत्समोऽस्त्यभ्यधिकः कुतोऽन्यो
 लोकत्रयेऽप्यप्रतिमप्रभाव ॥४३॥
 तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय कायं
 प्रसादये त्वामहमीशमीढ्यम् ।
 पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः
 प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम् ॥४४॥
 अदृष्टपूर्वं हृषितोऽस्मि दृष्ट्वा
 भयेन च प्रव्यथितं मनो मे ।
 तदेव मे दर्शय देव रूपं
 प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥४५॥
 किरीटिनं गदिनं चक्रहस्त-
 'मिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ।
 तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन
 सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥४६॥
 श्रीमगरानुवाच
 मया प्रसन्नेन त्वार्जुनेदं
 रूपं परं दर्शितमात्मयोगात् ।
 तेजोमयं विश्वमनन्तमाद्यं
 यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम् ॥४७॥
 न वेदयक्षाभ्ययनेन दानेन
 च क्रियाभिर्न तपोभिस्त्रैः ।

एवरूप शक्य अह नृलोके
द्रष्टु त्वदन्येन कुरुप्रवीर ॥४८॥

मा ते ०यथा मा च विमूढभावो
दृष्ट्वा रूप घोरमीदृच्छमेदम् ।

व्यपेतभी प्रीतमना पुनस्त्व
तदेव मे रूपमिदं प्रपश्य ॥४९॥

सत्रय उवाच

इत्यर्जुन वासुदेवस्तथोक्तत्वा
स्वक रूप दर्शयामास भूय ।

आश्वासयामास च भीतमेन
भूत्वा पुन सौम्यवपुर्महात्मा ॥५०॥

अर्जुन उवाच

दृष्ट्वाद मानुष रूप तव सौम्य जनार्दन ।

इदानीमस्मि सवृत्त सचेता प्रकृतिं गत ॥५१॥

श्रीभगवानुवाच

सुदुर्दर्शमिदं रूपं दृष्टवानसि यन्मम ।

देवा अप्यस्य रूपस्य नित्यं दर्शनकाङ्क्षिण ॥५२॥

नाहं वदैनं तपसा न दानेन न चेज्यया ।

शक्य एवविधो द्रष्टुं दृष्टवानसि मा यथा ॥५३॥

भक्त्या त्यनन्यया शक्यं अहमेवविधोऽर्जुन ।

ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परतप ॥५४॥

मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्त सङ्गवर्जित ।

निर्वैरं सर्वभूतेषु य स मामेति पाण्डव ॥५५॥

इति भीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवाद विश्वरूपदर्शनयोगो नाम

एकादशोऽध्यायः ॥ ११ ॥

द्वादशोऽध्यायः

अर्जुन उवाच

एष सततयुक्ता ये भक्तास्त्वा पर्युपासते ।

ये चाप्यक्षरमव्यक्तं तेषां के योगयित्तमा ॥ १ ॥

श्रीमद्भगवानुवाच

मय्यावेदय मनो ये मां नित्ययुक्ता उपासते ।
 श्रद्धया परयोपेतास्ते मे युक्ततमा मताः ॥ २ ॥
 ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते ।
 सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥ ३ ॥
 संनियम्येन्द्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः ।
 ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः ॥ ४ ॥

३२६, ३४३,
 ३४६, ३६२,
 ४१८.

क्लेशोऽधिकतरस्तोपामव्यक्तासक्तचेतसाम् ।
 अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥ ५ ॥
 ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः ।
 अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ ६ ॥
 तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ।
 भवामि नचिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥ ७ ॥

३६२, ४६४-
 ६५.
 ३४७, ४६५.

मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय ।
 निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः ॥ ८ ॥
 अथ चित्तं समाधातुं न शक्नोषि मयि स्थिरम् ।
 अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनंजय ॥ ९ ॥
 अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।
 मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन्सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ १० ॥
 अथैतदप्यशक्नोऽसि कर्तुं मयोगमाश्रितः ।
 सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यतात्मवान् ॥ ११ ॥

२९८, ३४३,
 ३६२, ४६५.
 ४६३.

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाद्भ्रानाद्ध्यानं विशिष्यते ।
 न्यानात्कर्मफलत्यागास्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥ १२ ॥
 अद्वेषा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च ।
 निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥ १३ ॥
 पंतुष्टः सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः ।
 न्यर्पितमनोबुद्धिर्यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १४ ॥
 पस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः ।

४६३-६५,
 ४७८.
 ४६३-६५, ४६७,
 ४७८.
 ४६३-६५, ४६७,
 ४७८.
 ४६३-४६९.

हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥१५॥
 अनपेक्षः शुचिर्दक्ष उदासीनो गतव्यथः ।
 सर्वारम्भपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥१६॥
 यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न काङ्क्षति ।
 शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रियः ॥१७॥
 समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ।
 शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सङ्गविवर्जितः ॥१८॥
 तुल्यनिन्दास्तुतिमौनी संतुष्टो येनकेनचित् ।
 अनिकेतः स्थिरमतिर्भक्तिमान्मे प्रियो नरः ॥१९॥
 ये तु धर्म्यामृतमिदं यथोक्तं पर्युपासते ।
 श्रद्धधाना मत्परमा भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः ॥२०॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे भक्तियोगो नाम

द्वादशोऽध्यायः ॥ १२ ॥

त्रयोदशोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।
 एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥ १ ॥
 क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ।
 क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ॥ २ ॥
 तत्क्षेत्रं यच्च यादृक्च यद्विकारि यतश्च यत् ।
 स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥ ३ ॥
 ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् ।
 ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥ ४ ॥
 महाभूतान्यहंकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ।
 इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचराः ॥ ५ ॥
 इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं संघातश्चेतना धृतिः ।
 एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥
 अमानित्वमदम्भित्वमहिंसा क्षान्तिरर्जवम् ।

(९०), ९२.

३३८.

आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥
 इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहंकार एव च ।
 जन्ममृत्युजराव्याधिक्षुःखदोषानुदर्शनम् ॥ ८ ॥
 असक्तिरनभिष्वङ्गः पुत्रदारगृहादिषु ।
 नित्यं च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥ ९ ॥
 मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी । -
 विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनसंसदि - ॥ १० ॥
 अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ।
 एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥ ११ ॥
 ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते । -
 अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते ॥ १२ ॥
 सर्वतःपाणिपादं तत्सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम् ।
 सर्वतःश्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति ॥ १३ ॥
 सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम् ।
 असक्तं सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च ॥ १४ ॥
 बहिरन्तश्च भूतानामचरं चरमेव च ।
 सूक्ष्मत्वात्तद्विज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥ १५ ॥
 अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।
 भूतमर्तु च तज्ज्ञेयं प्रसिष्यु प्रभविष्यु च ॥ १६ ॥
 ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।
 ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य विष्टितम् ॥ १७ ॥
 इति क्षेत्रं तथा ज्ञानं ज्ञेयं चोक्तं समासतः ।
 मद्भक्त एतद्विज्ञाय मद्भावायोपपद्यते ॥ १८ ॥
 प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्वद्यनादी उभावपि ।
 विकारांश्च गुणांश्चैव विद्धि प्रकृतिसंभवान् ॥ १९ ॥
 कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते ।
 पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥ २० ॥
 पुरुषः प्रकृतिस्थो हि मुहूर्त्ते प्रकृतिजान्गुणान् ।
 कारणं गुणसङ्घोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु ॥ २१ ॥

- (२४७) उपद्रष्टानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वर ।
परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुष पर ॥२२॥
य एव वेत्ति पुरुष प्रकृतिं च गुणे सह ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभिजायते ॥२३॥
- (४२), ४५२ ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना ।
अन्ये साख्येन योगेन कर्मयोगेण चापरे ॥२४॥
अन्ये त्वेवमजानन्त श्रुत्वान्येभ्य उपासते ।
तेऽपि चातितरन्त्येन मृत्यु श्रुतिपरायणा ॥२५॥
यावत्सजायते किञ्चित्सत्त्व स्थावरजङ्गमम् ।
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥२६॥
सम सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्त परमेश्वरम् ।
विनश्यत्स्वविनश्यन्त य पश्यति स पश्यति ॥२७॥
सम पश्यन्हि सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम् ।
न हिनस्त्यात्मानात्मान ततो याति परा गतिम् ॥२८॥
प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वश ।
य पश्यति तथात्मानमकर्तार स पश्यति ॥२९॥
यदा भूतपृथग्भाजमेस्थमनुपश्यति ।
तत एव च विस्तार ब्रह्म सपद्यते तदा ॥३०॥
अनादित्वान्निर्गुणत्वात्परमात्मायमव्यय ।
शरीरस्थोऽपि कान्तेय न धराति न लिप्यते ॥३१॥
यथा सर्वगत सौक्ष्म्यादाकाश नोपलिप्यते ।
सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥३२॥
यथा प्रकाशयत्येक कृत्स्न लोकमिम रवि ।
क्षेत्र क्षेत्री तथा कृत्स्न प्रकाशयति भारत ॥३३॥
क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरवमन्तर ज्ञानचक्षुषा ।
भूतप्रकृतिमोक्ष च ये विदुर्यान्ति ते परम् ॥३४॥

३४३

३४६ ४७

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्र
श्रीकृष्णार्जुनसंवाद क्षेत्रक्षेत्रज्ञविभागयोगो नाम

त्रयादशाऽध्याय ॥ २३ ॥

चतुर्दशोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।
यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः ॥ १ ॥
इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।
सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथान्त च ॥ २ ॥
मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्नामं दधाम्यहम् ।
संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ ३ ॥
सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयः संभवन्ति याः ।
तासां ब्रह्म महद्योनिर्हं बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥
सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः ।
निबध्नन्ति महाबाहो देहे देहिनमव्ययम् ॥ ५ ॥
तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात्प्रकाशकमनामयम् ।
सुखसङ्गेन बध्नाति ज्ञानसङ्गेन चानध ॥ ६ ॥
रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासङ्गसमुद्भयम् ।
तन्निबध्नाति कौन्तेय कर्मसङ्गेन देहिनम् ॥ ७ ॥
तमस्त्वङ्ग नजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम् ।
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत ॥ ८ ॥
सत्त्वं सुखे संजयति रजः कर्माणि भारत ।
ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे संजयत्युत ॥ ९ ॥
रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत ।
रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा ॥ १० ॥
सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते ।
ज्ञानं यदा तदा विद्याद्विबृद्धं सत्त्वमित्युत ॥ ११ ॥
लोभः प्रवृत्तिरारम्भः कर्मणांशमः स्पृहा ।
रजस्येतानि जायन्ते विबुद्धे भरतर्षभ ॥ १२ ॥
अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च ।
तमस्येतानि जायन्ते विबुद्धे कुरुनन्दन ॥ १३ ॥
यदा सत्त्वे प्रवृद्धे तु प्रलयं याति देहभृत् ।
तदात्तमविदां लोकानमलान्प्रतिपद्यते ॥ १४ ॥

४३६.

४३६.

४६१.

४६१.

७०.

७०, १५३,

१५६, १५७.

७०, १५७.

७१-७२, १५५.

७१-७२, १५२,

१५७ ५८.

- रजसि प्रलयं गत्वा कर्मसङ्गिषु जायते ।
 तथा प्रलीनस्तमसि मूढयोनिषु जायते ॥१५॥
 कर्मणः सुकृतस्याहुः सात्त्विकं निर्मलं फलम् ।
 रजसस्तु फलं दुःखमज्ञानं तमसः फलम् ॥१६॥
 सत्त्वासंजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च ।
 प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥१७॥
 ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।
 जयन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥१८॥
 नान्य गुणेभ्यः कर्तारं यदा द्रष्टानुपश्यति ।
 गुणंभ्यश्च परं वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति ॥१९॥
 गुणानेतानतीत्य त्रिन्देही देहसमुद्भवान् ।
 जन्ममृत्युजरारुःखैर्विमुक्तोऽमृतमश्नुते ॥२०॥
 अर्जुन उवाच
 कैर्लिङ्गैस्त्रिगुणानेतानतीतो भवति प्रभो ।
 किमाचारः कथं चैतांस्त्रिगुणानतिवर्तते ॥२१॥
 श्रीभगवानुवाच
 प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव ।
 न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति ॥२२॥
 उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते ।
 गुणा वर्तेन्त इत्येव योऽवतिष्ठति नेङ्गते ॥२३॥
 समदुःखसुखः स्वस्थः समलोष्टाश्मकाश्चनः ।
 तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥२४॥
 भानापमानयोरतुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः ।
 सर्वारम्भपरित्यागी गुणातीतः स उच्यते ॥२५॥
 मां च योऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ।
 स गुणान्समर्तत्यैतान्ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥२६॥
 ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहममृतस्याध्ययस्य च ।
 शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकान्तिरस्य च ॥२७॥
 इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
 श्रीकृष्णार्जुनसंवादे गुणशयविभागयोगो नाम -
 चतुर्दशोऽध्यायः ॥ १४ ॥

पञ्चदशोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

ऊर्ध्वमूलमधःशाखमश्वत्थं प्रादुरव्ययम् ।
छन्दांसि-यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥ १ ॥
अधश्चोर्ध्वं प्रसृतास्तस्य शाखा

गुणप्रवृद्धा विषयप्रवालाः ।

अधश्च मूलान्यनुसंततानि
कर्मानुबन्धीनि मनुष्यलोके ॥ २ ॥

न रूपमस्येह तथोपलभ्यते
नान्तो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा ।

अश्वत्थमेनं सुविरूढमूल-
मसङ्गशस्त्रेण दृढेन लिप्त्वा ॥ ३ ॥

ततः । पदं तत्परिमार्गितव्यं
यस्मिन्नाता न निवर्तन्ति भूयः ।

तमेव चायं पुरुषं प्रपद्ये
यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी ॥ ४ ॥

निर्मानमोहा जितसङ्गदोषा
अध्यात्मनित्या विनिवृत्तकामाः ।

द्वन्द्वैर्विमुक्ताः सुखदुःखसंज्ञै-
र्गच्छन्त्यमूढाः पदमव्ययं तत् ॥ ५ ॥

न तद्भासयते सूर्यो न शशाङ्को न पावकः ।
यद्गत्वा न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ ६ ॥

ममैवांशो जीवल्लोके जीवभूतः सनातनः ।
मनःपष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ॥ ७ ॥

शरीरं यदवाप्नोति यश्चाप्युत्कामतीश्वरः ।
गृहीत्वैतानि संयाति वायुर्गन्धानिवाशयात् ॥ ८ ॥

श्रोतं चक्षुः स्पर्शनं च रसनं घ्राणमेव च ।
अधिष्ठाय मनश्चायं विषयानुपसेवते ॥ ९ ॥

चक्रामन्तं स्थितं वापि भुञ्जानं वा गुणान्वितम् ।
विमूढा नानुपश्यन्ति पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः ॥ १० ॥

यतन्तो योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम् ।
 यतन्तोऽप्यकृतात्मानो नैनं पश्यन्त्यचेतसः ॥११॥
 यदादित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽखिलम् ।
 यच्चन्द्रमसि यच्चाग्नौ तत्तेजो विद्धि मामकम् ॥१२॥
 गामाविश्य च भूतानि धारयाम्यहमोजसा ।
 पुष्णामि चौपधीः सर्वाः सोमो भूत्वा रसात्मकः ॥१३॥
 अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः ।
 प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥१४॥
 सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो

मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च ।

वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो ,

वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम् ॥१५॥

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।
 क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥१६॥ ,
 उत्तमः पुरुषस्त्वन्व्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
 यो लोकत्रयमाविश्य विभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥१७॥
 यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।
 अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥१८॥
 यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।
 स सर्वविद्भजति मां सर्वभावेन भारत ॥१९॥
 इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयानघ ।
 एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमान्स्यात्कृतकृत्यश्च भारत ॥२०॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
 श्रीकृष्णार्जुनसंवादे पुरुषोत्तमयोगो नाम

पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

षोडशोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः ।
 दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम् ॥ १ ॥

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्याग शान्तिरपैशुनम् ।
 दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम् ॥ २ ॥
 तेज क्षमा धृति शौचमद्रोहो नातिमानिता ।
 भवन्ति सपदं दैवीमभिजातस्य भारत ॥ ३ ॥
 दम्भो दर्पोऽतिमानश्च क्रोध पारुष्यमेव च ।
 अज्ञान चाभिजातस्य पार्थ सपदमासुरीम् ॥ ४ ॥
 दैवी सपद्विमोक्षाय निबन्धायासुरी मता ।
 मा शुचं सपदं दैवीमभिजातोऽसि पाण्डव ॥ ५ ॥
 द्वौ भूतसर्गो लोकेऽस्मिन्दैव आसुर एव च ।
 दैवो विस्तरशः प्रोक्त आसुर पार्थ मे शृणु ॥ ६ ॥
 प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च जना न विदुरासुरा ।
 न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते ॥ ७ ॥
 असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ।
 अपरस्परसभूतं किमन्यत्कामहैतुः ॥ ८ ॥
 एतां दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धयः ।
 प्रभवन्त्युप्रवर्माणं क्षयाय जगतोऽहिता ॥ ९ ॥
 काममाश्रित्य दुष्पूरं दम्भमानमदान्विता ।
 मोहाद्गृहीत्यासद्ब्राह्मणवर्तन्तेऽशुचित्रता ॥ १० ॥
 चिन्तामपरिमेयां च प्रलयान्तामुपाश्रिता ।
 कामोपभोगपरमा एतावदिति निश्चिता ॥ ११ ॥
 आशापाशशतवर्द्धा कामक्रोधपरायणा ।
 ईहन्ते कामभोगार्थमन्यायेनार्थसञ्चयान् ॥ १२ ॥
 इदमद्य मया लब्धमिमं प्राप्तये मनोरथम् ।
 इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १३ ॥
 असौ मया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि ।
 ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं ललवान्मुखी ॥ १४ ॥
 आह्वयोऽभिनयानरिमि कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया
 यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्ये इत्यज्ञानविमाहिता ॥ १५ ॥
 अनेकचित्तविभ्रान्ता माहजालसमावृता ।
 प्रसक्ता कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥ १६ ॥

१३६, (१७६)

११०-११.

२८४

२८४

२८४

८४

२८४.

९४

आत्मसंभाविताः स्तब्धा धनमानमदान्विताः ।
 यजन्ते नामयज्ञैस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम् ॥१७॥
 अहंकारं घलं दपं कामं क्रोधं च संश्रिताः ।
 मामात्मपरदेहेषु प्रद्विपन्तोऽभ्यसूयकाः ॥१८॥
 तानहं द्विषतः क्रूरान्संसारेषु नराधमान् ।
 क्षिपाम्यजस्रमशुभानासुरीष्वेव योनिषु ॥१९॥
 आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ।
 मामप्राप्यैव कौन्तेय ततो यान्त्वधमां गतिम् ॥२०॥
 त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः ।
 कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् ॥२१॥
 एतैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्वारैस्त्रिभिर्नरः ।
 आचरत्यात्मनः श्रेयस्ततो याति परां गतिम् ॥२२॥
 यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः ।
 न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥२३॥
 तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।
 ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥२४॥
 इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
 श्रीकृष्णार्जुनसंवादे दैवासुरसपदिभागयोगो नाम
 षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

सप्तदशोऽध्यायः

अर्जुन उवाच

३८३-८९.

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।
 तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजरतमः ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच

३८३.

त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिनां सा स्वभावजा ।
 सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ २ ॥

३८३.

सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत ।
 श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः ॥ ३ ॥

३५८, ३८३.

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसाः ।

प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥	
अशास्त्रविहितं घोरं तप्यन्ते ये तपो जनाः ।	३५२, ३९०.
दम्भाहंकारसंयुक्ताः कामरागवलाग्निताः ॥ ५ ॥	
कर्शयन्तः शरीरस्थं भूतग्राममचेतसः ।	(३५८).
मा चैवान्तःशरीरस्थं तान्विद्धघामुरनिश्चयान् ॥ ६ ॥	
आहारस्तपि सर्वस्य त्रिविधो भवति प्रियः ।	
यज्ञस्तपस्तथा दानं तेषां भेदमिमं शृणु ॥ ७ ॥	
आयुःसत्त्वबलारोग्यमुत्प्रीतिविवर्धनाः ।	३९१.
रस्याः क्षिग्धाः स्थिरा हृद्या	
आहाराः सात्त्विकप्रियाः ॥ ८ ॥	
कृष्णम्लज्वणाल्युष्णतीक्ष्णरूक्षविदाहिनः ।	३९१.
आहारा राजसस्येष्टा दुःस्वशोकाभयप्रदाः ॥ ९ ॥	
यातयामं गतरसं पूति पर्युषितं च यत् ।	१५८, ३९१.
उच्छिष्टमपि धामेध्यं भोजनं तामसप्रियम् ॥ १० ॥	
अफलाकाङ्क्षिभिर्यज्ञो विधिरष्टो य इज्यते ।	३५२.
यष्टव्यमेवेति मनः समाधाय स सात्त्विकः ॥ ११ ॥	
अभिमंघाय तु फलं दम्भार्थमपि चैव यत् ।	३७१.
इज्यते भरतश्रेष्ठ तं यज्ञं विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥	
विधिहीनमसृष्टाभ्रं मन्त्रहीनमदक्षिणम् ।	१५८, ३९१.
भद्रापिरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते ॥ १३ ॥	
देषद्विजगुस्त्राक्षपूजनं शौचमार्जपम् ।	
मन्त्रचर्यमहिमा च शारीरं तप उच्यते ॥ १४ ॥	
अनुदेगस्तरं वाक्यं मत्यं प्रियहितं च यत् ।	
स्याप्यायाभ्यसनं चैव वात्स्यं तप उच्यते ॥ १५ ॥	
मनःप्रमादः मौम्पत्य मौनमात्मविनिमहः ।	
भायसंशुद्धिरित्येतत्परो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥	
अद्वया परया तप्यं तपस्तत्त्रिविधं नरैः ।	३७१
अफलाकाङ्क्षिभिर्युक्तैः सात्त्विकं परिचक्षते ॥ १७ ॥	
सत्कारमानपूजायं तपो दम्भेन चैव यत् ।	३७१.
क्रियते तद्देह मोक्षं राजसं चन्द्रमभुषम् ॥ १८ ॥	

१५८. मूढप्राहेणात्मनो यत्पीडया क्रियते तपः ।
परस्योत्सादनार्थं वा तत्तामसमुदाहृतम् ॥१९॥
- ८७, ३६९ ७१. दातव्यमिति यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे ।
देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥२०॥
- १५८, (३७१). यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुनः ।
दीयते चपरिच्छिष्टं तद्दानं राजस स्मृतम् ॥२१॥
३७१. अदेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते ।
असत्कृतमवज्ञात तत्तामसमुदाहृतम् ॥२२॥
ऽन्तत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः ।
ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिताः पुरा ॥२३॥
४४८. तस्मादोमित्युदाहृत्य यद्दानतपःक्रियाः ।
प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥२४॥
- १०, ३६४, ४४८. तदित्यनभिसधाय फलं यज्ञतपःक्रियाः ।
दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते मोक्षकाङ्क्षिभिः ॥२५॥
सद्भावे माधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते ।
प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते ॥२६॥
यज्ञे तपसि दाने च स्थितिः सदिति चोच्यते ।
कर्म चैव तदर्थीयं सदित्येवाभिधीयते ॥२७॥
अश्रद्धया हुतं दत्तं तपस्तप्तं कृतं च यत् ।
असदित्युच्यते पार्थ न च तत्प्रेत्य नो इह ॥२८॥
इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे श्रद्धात्रयविभागयोगो नाम
मत्तदशोऽध्यायः ॥ १७ ॥
- अष्टादशोऽध्यायः
भर्जुन उवाच
४४८. संन्यामस्य महाबाहो तत्त्वमिच्छामि वेदितुम् ।
त्यागस्य च हृषीकेश प्रथकोऽग्निपूदन ॥ १ ॥
- श्रीभगवानुवाच
२५४, (३५६.) काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं कथयो विदुः ।

सर्वकर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणाः ॥ २ ॥	४४३-४५, ४७७.
त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः ।	४४७.
यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे ॥ ३ ॥	
निश्चयं शृणु मे तत्र त्यागे भरतसत्तम ।	
त्यागो हि पुरुषव्याघ्र त्रिविधः संप्रकीर्तितः ॥ ४ ॥	
यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् ।	४४७-४८,
यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥ ५ ॥	
एतान्यपि तु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा फलानि च ।	४४७-४८,
कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ ६ ॥	४४९.
नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते ।	१०२, ३५२,
मोहात्तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः ॥ ७ ॥	४४०, ४४४,
	४४८, ४७३, ४७७, ४८०.
दुःखमित्येव यत्कर्म कायक्लेशभयात्त्यजेत् ।	१४४-४५,
स कृत्वा राजसं त्यागं नैव त्यागफलं लभेत् ॥ ८ ॥	१५३.
कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन ।	१६७, २५५,
सङ्गं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः ॥ ९ ॥	४४८, ४४९.
न द्वेष्ट्यकुशलं कर्म कुशले नानुपज्जते ।	
त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावी छिन्नसंशयः ॥ १० ॥	
न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः ।	(२६१, २७६),
यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ॥ ११ ॥	४७३-७५.
अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम् ।	३६४.
भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु सन्यासिनां क्वचित् ॥ १२ ॥	
पञ्चैतानि महाबाहो कारणानि निबोध मे ।	
सांख्ये कृतान्ते प्रोक्तानि सिद्धये सर्वकर्मणाम् ॥ १३ ॥	
अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम् ।	
विविधाश्च पृथक्चेष्टा देवं चैवात्र पञ्चमम् ॥ १४ ॥	
शरीरवाह्यनोभिर्यत्कर्म प्रारभते नरः ।	
न्याय्यं वा विपर्यतं वा पञ्चैते तस्य हेतवः ॥ १५ ॥	
तत्रैवं सति कर्तारमात्मानं वेधले तु यः ।	
पश्यत्यहृतबुद्धित्वाद्ग्न स पश्यति दुर्मतिः ॥ १६ ॥	

१७६, ४००,
४२१ २६

यस्य नाहकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।
हत्वापि स इमोल्लोकान्न हन्ति न निवध्यते ॥१७॥
ज्ञान ज्ञेय परिज्ञाता त्रिविधा कर्मचोदना ।
करण कर्म कर्तेति त्रिविध कर्मसग्रह ॥१८॥

(४२)

३०१, ३९१

ज्ञान कर्म च कर्ता च त्रिधैव गुणभेदत ।
प्रोच्यते गुणसख्याने यथावच्छृणु तान्यपि ॥१९॥
सर्वभूतेषु येनैक भावमव्ययमीक्षते ।
अविभक्त विभक्तेषु तज्ज्ञान विद्धि सात्त्विकम् ॥२०॥

३९१.

पृथक्तत्वेन तु यज्ज्ञान नानाभावान्पृथग्विधान् ।
वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञान विद्धि राजसम् ॥२१॥

१५८, ३९१

यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन्कार्ये सक्तमहैतुकम् ।
अतस्त्वार्थवदल्प च तत्तामसमुदाहृतम् ॥२२॥

३५२, ३७२,

३७३

नियत सङ्गरहितमरागद्वेषत कृतम् ।
अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥२३॥

३७२

यत्तु कामेप्सुना कर्म साहकारेण वा पुन ।
क्रियते बहुलायास तद्राजसमुदाहृतम् ॥२४॥

१५१, १५७,

१५८, ३७२,

३७४ ७५

अनुबन्ध क्षय हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम् ।
मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥२५॥

(७३)

७३, १५८.

मुक्तसङ्गोऽनहवादी धृत्युत्साहसमन्वित ।
सिद्धयसिद्धयोर्निर्विकार कर्ता सात्त्विक उच्यते ॥२६॥
रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचि ।
हर्षशोकान्वित कर्ता राजस परिकीर्तित ॥२७॥

अयुक्त प्राकृत स्तब्ध शटो नैष्कृतिर्नोऽलस ।
विपादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥२८॥
बुद्धर्भेद धृतेश्चैव गुणतस्त्रिविध शृणु ।
प्रोच्यमानमशेषेण पृथक्तत्वेन धनजय ॥२९॥

३५१, ३७५,

३७६ ३९१ १४

प्रशृत्ति च निशृत्ति च कार्याकार्ये भयाभये ।
धन्य मोक्ष च या वेत्ति बुद्धि मा पार्थ सात्त्विकी ॥३०॥

यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ।	३५१, ३७५,
अयथावत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥३१॥	३९३-९४.
अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।	१२२, ३५१,
सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥३२॥	३७५, ३९३-९४.
धृत्या यया धारयते मनःप्राणेन्द्रियक्रियाः ।	
योगेनाव्यभिचारिण्या धृतिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥३३॥	
यया तु धर्मकामार्थान्धृत्या धारयतेऽर्जुन ।	(१५५), ३७१.
प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी धृतिः सा पार्थ राजसी ॥३४॥	
यया स्वप्नं भयं शोकं विपादं मदमेव च ।	७३.
न विमुञ्चति दुर्मेधा धृतिः सा पार्थ तामसी ॥३५॥	
सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु मे भरतर्षभ ।	
अभ्यासाद्रमते यत्र दुःखान्तं च निगच्छति ॥३६॥	
यत्तदग्रे विपमिव परिणामेऽमृतोपमम् ।	
तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तमात्मबुद्धिप्रसादजम् ॥३७॥	
विपयेन्द्रियसंयोगाच्चत्तदग्रेऽमृतोपमम् ।	
परिणामे विपमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥३८॥	
यदग्रे चानुबन्धे च सुखं मोहनमात्मनः ।	
निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥३९॥	
न तदस्ति पृथिव्यां वा दिवि देवेषु वा पुनः ।	
सत्त्वं प्रकृतिर्जैर्मुक्तं यदेभिः स्यात्त्रिभिर्गुणैः ॥४०॥	
ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप ।	३७८.
कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥४१॥	
शमो दमस्तपः शौचं क्षान्तिरार्जवमेव च ।	३७८.
ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥४२॥	
शौच्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम् ।	३७८.
दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम् ॥४३॥	
कृपिगौरक्ष्यवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम् ।	३७८.
परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥४४॥	
स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः ।	३८०, ४७८.

स्वकर्मनिरत सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥४५॥
 यत प्रवृत्तिर्भूताना येन सर्वाभिद ततम् ।
 स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानव ॥४६॥
 श्रेयान्स्वधर्मो विगुण परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।
 स्वभावनि यत कर्म कुर्वन्नाभेति किल्बिषम् ॥४७॥
 सहज कर्म कौन्तेय सदोपमपि न त्यजेत् ।
 सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृता ॥४८॥
 असक्तबुद्धि सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृह ।
 नैष्कर्म्यसिद्धिं परमा सन्यासेनाधिगच्छति ॥४९॥
 सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे ।
 समासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥५०॥
 बुद्ध्या विशुद्धया युक्तो धृत्यात्मान नियम्य च ।
 शब्दादीन्विषयास्त्यक्त्वा रागद्वेषौ व्युदस्य च ॥५१॥
 विविक्तसेवी लब्धाशी यतवाङ्मायमानस ।
 ध्यानयोगपरो नित्य वैराग्य समुपाश्रित ॥५२॥
 अहकार बल दुर्ष काम क्रोध परिग्रहम् ।
 विमुच्य निर्मम शान्तो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥५३॥
 ब्रह्मभूत प्रसन्नात्मा न शोचति न काङ्क्षति ।
 सम सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥५४॥
 भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वत ।
 ततो मा तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ॥५५॥
 सर्वकर्मण्यपि सदा कुर्याणो मद्दुष्पाश्रय ।
 मत्प्रसादाद्वाप्नोति शाश्वत पदमव्ययम् ॥५६॥
 चेतसा सर्वकर्माणि मयि मन्यस्य मत्पर ।
 बुद्धियोगमुपाश्रित्य भवित्त सतत भव ॥५७॥
 भवित्त सर्वदुर्गाणि मत्प्रसादात्तरिष्यसि ।
 अथ चेत्त्वमहकारान्न श्रोष्यसि विनङ्क्ष्यसि ॥५८॥
 यदहकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ।
 मिथ्यैव व्यवसायस्ते प्रवृत्तिस्त्या नियोक्ष्यति ॥५९॥

३८०.

१३३

१३३.

(८६)

४७० ७१

३४७, ४-४

६२.

स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।	६२.
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यधशोऽपि तत् ॥६०॥	
ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ।	३४७.
भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ॥६१॥	
तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।	
तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥६२॥	
इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया ।	२५६, ३४६,
विमृश्यैतद्दशेपेण यथेच्छसि तथा कुरु ॥६३॥	३६०, ३९१.
सर्वगुह्यतमं भूयः शृणु मे परमं वचः ।	
इष्टोऽसि मे दृढमिति ततो वक्ष्यामि ते हितम् ॥६४॥	
मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।	३४३.
मामेवैष्यसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥६५॥	
सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज ।	१३६, १७२,
अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥६६॥	४५५.
इदं ते नातपस्काय नाभक्ताय कदाचन ।	
न चाशुश्रूषवे वाच्यं न च मां योऽभ्यसूयति ॥६७॥	
य इमं परमं गुह्यं मद्भक्तेष्वभिधास्यति ।	
भक्तिं मयि परां कृत्वा मामेवैष्यत्यसंशयः ॥६८॥	
न च तस्मान्मनुष्येषु कश्चिन्मे प्रियकृत्तमः ।	
भविता न च मे तस्मादन्यः प्रियतरो भुवि ॥६९॥	
अध्येष्यते च य इमं धर्म्यं संवादमावयोः ।	
ज्ञानयज्ञेन तेनाहमिष्टः स्यामिति मे मतिः ॥७०॥	
श्रद्धावाननसूयश्च शणुयादपि यो नरः ।	
सोऽपि मुक्तःशुभाँल्लोकान्प्राप्नुयात्पुण्यकर्मणाम् ॥७१॥	
कश्चिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा ।	६८, १५४,
कश्चिद्ज्ञानसंमोहः प्रनष्टस्ते धनंजय ॥७२॥	(२४६)

अर्जुन उवाच

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।	६८, १५४,
स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव ॥७३॥	(२४६), ४२९

संजय उवाच

इत्यहं वासुदेवस्य पार्थस्य च महात्मनः ।
 संवादमिममश्रौषमद्भुतं रोमहर्षणम् ॥७४॥
 व्यासप्रसादाच्छ्रुतवानेतद्गुह्यमहं परम् ।
 योग योगेश्वरात्कृष्णात्साक्षात्कथयतः स्वयम् ॥७५॥
 राजन्संस्मृत्य संस्मृत्य संवादमिममद्भुतम् ।
 केशवार्जुनयोः पुण्यं हृष्यामि च मुहुर्मुहुः ॥७६॥
 तच्च संस्मृत्य संस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरेः ।
 विस्मयो मे महान् राजन् हृष्यामि च पुनः पुनः ॥७७॥
 यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।
 तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्धुवा नीतिर्मूर्तिर्मम ॥७८॥
 इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
 श्रीकृष्णार्जुनसंवादे मोक्षसंन्यासयोगो नाम
 अष्टादशोऽध्यायः ॥ १८ ॥



॥ ॐ तत्सद्ब्रह्मार्पणमस्तु ॥

॥ शान्तिः पुष्टिस्तुष्टिश्चास्तु ॥

श्लोकांच्या उल्लेखसूचीतील दुरस्त्या

पृष्ठ	अध्याय	श्लोक	अशुद्ध	शुद्ध
२२	६	३२	२७६	२७६
२४	७	३	३९१	९१
३०	९	२७	३४८	३४७
४६	१४	१४		४६१
५०	१६	२४	३५	३५२
५४	१८	२७	(७३)	(७३)
५५	१८	३५	७३	७३



या कुन्देन्दुतुपारहारघवला या शुभ्रवस्त्रावृता
या वीणावरदण्डमण्डितकरा या श्वेतपद्मासना
या ब्रह्माच्युतशंकरप्रभृतिभिर्देवैः सदा वन्दिता
सा मां पातु सरस्वती भगवती निःशेषजाड्यापहा



गीतातत्त्वदर्शन
अथवा
भारतीय नीतिशास्त्र

॥ श्रीसरस्वत्यै नमः ॥

गीतातत्त्वदर्शन

प्रास्ताविक

प्रकरण पहिलें

उपोद्घात



श्रीमद्भगवद्गीतेची थोरवी

या आपल्या परमपवित्र भारतवर्षांत कुहक्षेत्राच्या पुण्यभूमीवर साकाररूपधारी प्रत्यक्ष भगवंतानी स्वतःचा प्रियतम सखा व भक्त घनंजय अर्जुन ह्यास उपदेशिलेल्या, व महाकवि श्री व्यासानी आपल्या प्रासादिक वागींनी महाभारतात पद्यरूपानें अधिष्ठित केलेल्या, श्रीमद्भगवद्गीतेची थोरवी भारतीयच नव्हे तर अखिल जागतिक वाङ्मयात केवळ अपूर्व आहे. लहानसहान टेकड्या जवळून पाहिल्या तर नीट दिसतात, अंतरावरून त्या दिसेनाशा होतात, परंतु विशाल डोंगर दुरून पाहिला, म्हणजे त्याचे सर्वांगी स्वरूप आफलन करणें अधिक मुलभ होऊन त्याच्या दृश्याच्या सींद्द्यांत व भव्यतेत भरच पडते. परंतु जितका अधिक विशाल तितकाच पाहणाऱ्याच्या अंतरानें आवळूनार होणारा विपरीत परिणाम कमी. प्रधांवेदि अगेंच आहे. क्षणिक

चमकणारों पण कालाचें थोडेसेंहि अतर पडताच दृष्टीला दिसेनाशीं होणारीं पुस्तकें शेंकड्यावारी प्रत्यही बाहेर पडत असतात; पण कालाच्या सर्वमक्षक प्रचंड प्रयाहालाहि आत्मविश्वासानें टक्कर देऊन, व त्या सघर्षांतून अधिक तेजानेंच बाहेर पडून, विश्वाला मार्गदर्शन करीत राहणारे गीतेसारखे ज्ञान-हिमाचल विरळाच! पार्यंत हिमाचलाच्या दृश्याला शेवटीं काहीं स्थलमर्यादा ही आहेच. गीतेसारख्या ज्ञानमुकुटमणींना कालाची तितकीहि मर्यादा नाही; स्थलाची तर नाहीच नाही!

अर्थात् हजारों वर्षे ज्या ग्रथसम्राज्ञीनें आपलें तेजस्वी यश टिकविलें, व प्राचीनापासून अर्वाचीनापावेतों अमित भाष्यकाराकडून मान्यता मिळवून मानाचे मुजर स्वीकारले, तिच्यातील तत्त्वविवेचनाचें स्वरूपहि तसेंच लोक विलक्षण असलें पाहिजे हें उघडच आहे. येन्हीं 'पिंडे पिंडे मतिर्भिन्ना' अशा प्रकारच्या या बहुरंगी ससारात अनेक भिन्नमतवाद्यांनीं एकाच गीतेला मान तुकविण्यात धन्यता मानावी, आपापल्या सांप्रदायिक मतप्रणालींना गीता-माठलीच्या वचनाचा आशीर्वाद मिळविण्यासाठीं अहमहामिकेनें घडपड करावी, असें दृश्य दिसलें नसतें. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात भिन्न टोकाप्रत गेलेल्या दर्शनपद्धतींनींहि—किंबहुना कित्येक भारतवाह्य विचारवतानींहि—गीतेबद्दल आदर व्यक्त करण्यात अपवादात्मक एकवाक्यता दर्शविली आहे! गीतेच्या थोरवीचे हें एक मोठेंच प्रमाण होय आर्यावर्तांत पार प्राचीन काळापासूनच गीता ग्रथाला प्रस्थानत्रयीत उपनिषदाच्या बरोबरीनें सन्मानाचें स्थान दिलें जाऊन गीतेची अपूर्वता निर्विवाद मान्य करण्यात आली आहे.

गीतार्थाची झालेली ओढाताण

मात्र यामुळेच गीतेवर एक आपत्तीहि ओढवली. “जगाच्या कल्याणा सताऱ्या विभूति । देह षष्टधीती उपकारे” या सतश्रेष्ठ तुकाराममहाराजाच्या यथार्थ उद्गाराप्रमाणें, ज्या गीतेचें अक्षरन् अक्षर त्रिविधतप्त ससारत्रस्त व सशयप्रस्त व्यक्तींच्या अतःकरणाला—यःश्चित् पामरापासून विश्ववद्य महात्म्या पावेतोभ्या, ‘सुदुराचारी’ पाप्यापासून योगिराज पुण्यश्लोकापावेतोच्या हृदयांना—सात्त्विक समाधानाचा ओलावा प्राप्त करून देण्यासाठीं आज शतकानुशतकें शिजत आहे, त्या गीतेच्या अर्थदेहाची या अतुल मानवसेवेंत ओढाताण द्वायी हें षड्रिक्तच आहे. भिन्नमतवाद्यांना आपल्या कृपालुप्राप्तालीं सारख्याच

प्रेमानें आसरा देणाऱ्या या वाङ्मयसंतमाउलीचें अर्थस्वरूप या खटाटोपांत चांगलेंच फटविलें गेलें. कोठेकोठें तर कमीअधिक प्रमाणात तें विद्रूपहि झालें ! रणांगणात किंवा लोकसेवेंत प्राप्त झालेल्या व्रणांनीं विद्रूप होणारें एखाद्या रागा संगीतारख्या शूर धर्मयोद्ध्याचें किंवा कर्मवीर देशभक्ताचें शरीर तशाहि अवस्थेंत निष्क्रिय म्याड व्यक्तीच्या सुदर. शरीरापेशा अधिक शोभतें, तद्दत् गीतेच्या अर्थाच्या या ओढाताणीनें तिच्या वास्तविक महत्तेला फाडीमात्रहि बाधा पोचली नाहीं हा भाग वेगळा. परंतु गीतेचा ईश्वरी कौल आपल्याच मताला अनुकूल आहे हें सिद्ध करण्यासाठीं तिच्या सरळ शब्दार्थाची खेचाताण करून उगीचच आडरानांत शिरून स्वानुकूल नवनवीन अर्थोचा आरोप तिच्यावर केला गेला; तिचे स्वरूप स्वतःच्या एकांगी 'नान्यदस्तिवादी' विचारसरणीच्या स्वरूपाशीं जुळतें आहे हें दर्शविण्यासाठीं त्रित्येकांनीं माण्याच्या व स्पष्टीकरणाच्या नांवावर तिजवर नकली रंगाचीं लिपणें चढविलीं; श्लोकांचे अर्थ करतांना पदरचे विसंगत शब्द जोडले; व महत्त्वाच्या स्पष्ट उद्गाराना, ते स्वमतविशेषी भासले, म्हणून गौणत्व देऊन अर्थवादाच्या अंधारकोटडींत कोंबलें ! सारास, आपापल्या विशिष्ट विवेचनास गीताईच्या समतीचा आभास उत्पन्न करण्यासाठीं नानातऱ्हेचे प्रयत्न करण्यांत आले. मात्र हें झालें तें गीते-त्रिपयी पूर्ण आदरसुद्धि ठेवूनच झालें. परंतु भक्तांच्या या प्रेमसेवेच्या ओझा-तारली गीतेचें मूळस्वरूप व संदेश दृष्टिआड होण्याच्या मार्गास लागले. उप-न्यानीं जनहृदयमंदिरें व्यापलीं व खरे हक्कदार देशोधडीला लागले ! भक्तांन देवतामूर्तीस मुगंधित चंदनाचा तरल लेप चढविला तर ती सेवा देवतेसहि रुचेल; पण मारुतीच्या मूर्तीवर शेंदुराचे लेपचे लेप चढवीत गेल्यानें काला-तराने मूळ सुदर मूर्ती दृष्टिआड होऊन वेगळीच एक ओषधघोषड आकृति तेंथें जनतेस दिगत राहावी, व भक्तांपित पुष्पधूपदीपनैवेद्यादिकांचा स्वीकार त्या शेंदुराच्या लेपानेच करून मूळ मूर्तीपावेतो त्याचा वासहि पोरीचू नये, त्याप्रमाणें त्रित्येक भाष्यकारानी चढविलेल्या टीकेच्या पुशानीं मूळ गीतार्थाची अवस्था हाली आहे असें मोठ्या उद्देगानें म्हणावें लागतें ! मुद्देय इतकेंच कीं, मारुतीच्या बापतींत ती शेंदुराचा लेप वाढत वाढत शेवटीं आपल्याच भारभूतत्वानें हुमंगून कालीतराने तारली पडेपावेतो भक्तांन मूर्तीचें तें शुद्ध-स्वरूप दिसतच नाहीं, तसें येथें नाहीं. भाष्यकारानें गीतेवर आपल्या मारी-

नाथीचीं कितीहि पुढे चढविलीं तरी त्याबरोबरच गीतेचे मूळ श्लोकी हि वाचकास उपलब्ध असल्याने चिकित्सक अभ्यासकाला ते भाष्यपुढे दूर सारून गीतेच्या मूळ रूपाचा स्वतंत्र विचार करणे शक्य असते !

निश्चित तात्पर्याची आवश्यकता

वस्तुतः अत्यंत तर्कशुद्ध, सुसंगत, व सहायनिरसनासाठीच उघडपणे निर्माण झालेल्या या ग्रंथसम्राज्ञीचे स्वरूप भाष्यकाराच्या बहुरंगी चष्म्यातून पाहता सहायनिर्माणकारी भासू लागते. “ तदेकं वद निश्चित्य ” (श्लोक ३-२) या काकुळतीच्या प्रार्थनेला मान देऊन साक्षात् वागीश्वर श्रीकृष्णाने दिलेल्या या पवित्र प्रदीर्घ उत्तरातून भिन्न भिन्न विचारवतानी वेगवेगळे अर्थ काढले आहेत ! जणू एकाच बासरीतून अनेकांनी भिन्न भिन्न सूर काढावे ! परंतु बासरीने विश्वाला मोहिनी घालणारा, व गीतेने त्याच विश्वाची मोहिनी दूर करणारा, श्रीकृष्ण एकच असला तरी गीता म्हणजे काही बासरी नव्हे ! तसे पाहिले तर, ज्या बासरीतून जगजनक श्रीकृष्णाने मधुर सूर काढले तिच्या तूनच मानव पामरानी वेगळे वेडेवाकडे सूर काढण्याच्या प्रयत्नात त्या बासरीच्या पावित्र्याचा अपमानच होईल, पण असे करणे इष्ट नसले तरी एक वेळ शक्य आहे. परंतु गीतेच्या सवधात असा प्रकार अनिष्टच नव्हे तर खरोखर अशक्य देखील आहे. बासरीत स्वतःचे म्हणणे काही नसून तिच्यात अर्थहीन अशी केवळ एक पोकळी असल्याने तिच्यातून अनेकांनी अनेक सूर काढणे संभवनीय आहे परंतु—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥४-७॥

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्

धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥४-८॥

[अर्जुना, ज्या ज्या वेळीं धर्माला निस्तेजता येऊन अधर्माला जोर चढतो त्यावेळीं मी स्वतःच जन्म घेतों. सज्जनरक्षणार्थ, दुर्जनविनाशार्थ, व धर्मसंस्थापनार्थ मी युगायुगात अवतार घेत अमतो.] या स्पष्ट प्रतिज्ञेस अनुसरून प्रत्यक्ष परमेश्वराने अवतार घेऊन विशिष्ट दृष्टिकोनात सांगितलेल्या गीतेच्या बाबतीत अर्थभेदाचे आभास उत्पन्न केले जाणे हे एकदर समाजहिताच्या

दृष्टीनें अनिष्ट आहे इतकेंच नव्हे तर सत्याच्या दृष्टीन शक्यहि नव्हे ! कोणी भाष्यकार गीतेंतून निमळ कर्मसंन्यासाचें तात्पर्य काढू चाहतो, अन्य कोणी गीतेंत सन्यासमार्गाची निंदा व निष्कामकर्मयोगाची निरपवाद सत्यापना पाहतो; तिसऱ्या कोणास त्याच गीतेंत भक्तिमार्गाचें तर चवथ्यास पातजल योगाचें दर्शन घडतें, याशिवाय आणखी कोणी गीतेच्या द्वारे श्रीकृष्णानें अनिष्ट अहिंसा तत्वाचें समर्थन केलें आहे असेंहि प्रतिपादन करीत असतात; आणि शेवटी, भ्याह खुनादि कृत्याच्या व निंद्य हिंसेच्या पुरस्कारार्थ याच गीतेच पान उघडून वाचावयास देखील कोणी कोणी तयार आहेतच ! हे असे परस्परविरोधी अर्थ पाहिले म्हणजे गीताकार विभूतीच्या अतीव बुद्धि-कौशल्याबद्दल कितीहि विस्मयादर वाटला, तरी तिच्या मूळ निःसंदेह एकात्मक संदेशाविषयी उत्कृष्टा मात्र कमी होण्याऐवजी अधिक तीव्रच होते !

प्रस्तुत विवेचनाचा दृष्टिभेन

अशाच उत्कटून निर्माण झालेला, गीतेचा सुसंगत एक निश्चितार्थ काढण्याचा एक नम्र प्रयत्न या ग्रथात आम्ही वाचकामोर टेवीत आहों. मुझ वाचकाना यात कितपत् वैशिष्ट्य दिसतें, पणतें, हे ते सारसाराविवेकपूर्णर ठरवितीलच. मात्र हे वैशिष्ट्य जेथें सुचविण्यात पूर्णस्वीचें योग्य ऋग नाकार-ण्याचा आमचा उद्देश नाहीं. अनेक ठिकाणी या अशा 'भाष्यकारातें घाट पुसतच' आम्ही आमचा मार्ग निश्चित करण्याचा प्रयत्न केला आहे. आणि विवेचनाच्या ओघात जेथें कोणा भाष्यकाराशी आमचा मतभेद प्रदर्शित करण्याचा प्रसंग आला, त्यावेळीं तो विरोध निष्कारण फुगलेला दिसू नये-जितक्या अशापुरता तो वस्तुतः अगेल तितक्यापुरताच तो दर्शविला जावा व त्या भाष्यकाराचें सारेंच विवेचन अप्राप्त आहे असा वाचकाचा ग्रह होऊ नये-अशी काळजी घेतली आहे. यामाठीं एका स्थळीं ज्या भाष्यकारावर टीका केलेली असेल त्याचाच इतरत्र समतिदर्शक उल्लेख आढळू शकेल. मात्र त्याच-सरोवर जेथें आम्ही असा मर्यादित मतभेद व्यक्त केला असेल तेथें वाचकांनींहि केवळ आदरभावनेच्या दृष्टीनें न पाहता, तत्त्वान्वेषी बुद्धिनिष्ठ विचारपद्धती-चाच अवलंब करावा अशी आमचीहि उलट अपेक्षा आहे. टीकाविषयक मत

१ हे सारे मानेच्या भक्ष्यच प्रकार झाले, याशिवाय तिचे निंदक निन्द्या ठायीं नाना अर्थ-विद्या अनर्थ-पद्धत असतातच !

प्रदर्शित करणारी व्यक्ति स्वतःच्या जीवनचारिव्याच्या कसोटीने कितीही श्रेष्ठ असली तरी तिचा गीतार्थविषयक दृष्टिकोन कितपत् यथार्थ किंवा अयथार्थ आहे हाच प्रस्तुत प्रश्न मानला पाहिजे. गीतेसारख्या तर्कनिष्ठ व कार्यकारण विवेचनावर भर देणाऱ्या ग्रथाचे मनन करताना बुद्धिविरोधी भावनेवर विसवणे हा त्या ग्रथाचा अपमानच होय. भारतवर्षात वेदाविषयी असलेला पूज्यभाव पूर्णपणे अवगत असूनहि, योग्य वेळ येताच त्यानाहि गौणत्व देऊन-

त्रैगुण्यविषया वेदा नि सैगुण्यो भवार्जुन ॥२-४५॥

[वेद हे सत्त्वरजतमात्मक आहेत, अर्जुना, तू त्याच्याहि पलीकडे जाऊन त्रिगुणातीत हो.] असा स्पष्ट आदेश देणारे गीताकार स्वतः तत्त्वविवेचनाच्या प्रातात कसे बुद्धिप्रामाण्यवादी होते हे दिसून येते म्हणून त्यानीच विश्वोद्धारार्थ निर्मिलेल्या या गीतारूपी कामधेनूचे दोहन करून तिचे शुद्ध भावार्थदुग्ध ग्रहण व प्रकाशित करण्याचा अधिकार जसा ससारमान्य श्रेष्ठ व्यक्तींना पोचतो तसा तो सामान्यचरित्र व्यक्तीलाहि पोचतो, या विचारावर विसवूनच आम्ही गीतातत्त्वदर्शनाचा हा अल्प प्रयत्न वाचकासमोर ठेवीत आहोत. या प्रयत्नात कोणत्याहि पूर्वसंप्रदायाच्या अनुयायित्वाचे आमच्यावर बंधन नाही गीतेकडून काही सदविषयाचा प्रयत्न करण्याएवजी गीतेला स्वतःलाच काय हवे ते बंदू घावे व आपण केवळ वाचकासमोर परिचयकाराची भूमिका धारण करावी अशी आमची इच्छा आहे. एखाद्या विशिष्ट रगाची भिंम लावलेला चम्पा या कार्यासाठी न वापरता, जे आहे तेच अधिक स्पष्टपणे परिचित करून देणाऱ्या साध्या बिनरंगी काचातून आम्ही वाचकाना गीतार्थाचे दर्शन करवू चाहतो.

जाताजाता एका गोष्टीकडे वाचकाचे लक्ष येथे वेधणे इष्ट होइल. गीतेत केवळ नीति-अनीति, कर्तव्य-अकर्तव्य, अशा प्रश्नाचीच चर्चा नसून जगदुत्पत्ति, क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार, इत्यादि स्वरूपाची चर्चाहि आलेली आहे. पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानात या चर्चांचे क्षेत्र नीतिशास्त्र (Ethics) व अध्यात्मविद्या (Metaphysics) या भिन्न नावाखाली वेगवेगळे ठेवण्यात येते, व एका दृष्टीने त्यात लाभहि आहे. परंतु आर्य तत्त्वज्ञानाच्या एफ्दर परपरम अनुसरून गीतानारानी अर्जुनाच्या मूलतः धर्माधर्मविषयक प्रश्नाला द्यावयाच्या उत्तरात मर्यादता आणण्यासाठी अध्यात्मज्ञानाचाहि कुशलतेने काहीसा ऊहापोह केलेला

आहे. पण असें असलें तरी, गीतेंतील प्रमुख प्रतिपाद्य सिद्धात नीतिशास्त्रविषयक आहे हें विसरून चालणार नाहीं. एका विशिष्ट विलक्षण प्रसर्गां काय करणें चागलें होईल व काय वाईट होईल या अर्जुनाच्या प्रश्नातून गीतौघाला चालना मिळालेली आहे. आम्ही या पुस्तकात श्रीमद्भगवद्गीतेची मुख्यतः नीतिशास्त्राच्या दृष्टीनें चर्चा करणार असून गीतेंतील तदितर विवेचनाला स्वतंत्र महत्त्व देण्याचा आमचा विचार नाहीं.

प्रकरण दुसरें

सारनिर्णयाचीं साधनें

कोणत्याहि विवेचनाचें तात्पर्य निश्चित करण्याची एक सप्तविध कसोटी प्राचीन काळापासून भारतवर्षांत मान्यता पावलेली आहे. मीमांसकांच्या शब्दांत तिचें वर्णन असें आहे—

उपक्रमोपसंहारौ अभ्यासोऽपूर्वता फलम्
अर्थवादोपपत्ती च लिंगं तात्पर्यनिर्णये ॥

यात सारनिर्णयार्थं प्रयातील उपक्रम, उपसंहार, अभ्यास, अपूर्वता, फल, अर्थवाद आणि उपपत्ति या सात गोष्टींचा विचार करावयास सांगितलें आहे. उपक्रम व त्याचें महत्त्व . विचार आणि भाषा

यापैकी पहिला जे उपक्रम, त्याचा अर्थ प्रारंभकाळची एकदर परिस्थिति असा आहे. चर्चाविषयक प्रथाचा प्रारंभ कोणत्या पृष्ठ व पार्श्वभूमीत झाला आहे हें पाहिलें म्हणजे प्रथकाराचा खरा आशय लक्षात येण्यास सहजच साह्य होतें. वाक्याला जसा सटर्भ तसा प्रयाला उपक्रम एखाद्या वाक्याच्या स्पष्टीकरणार्थ जसे त्याच्या सदर्भाकडे तसें प्रथाच्या स्पष्टीकरणार्थ उपक्रमाकडे नीट लक्ष देणें इष्ट असतें. गीतेतील तत्त्वज्ञान अर्जुनाच्या प्रश्नाला उत्तर म्हणून सांगितलेलें आहे. यासाठी त योग्य प्रकारें समजून घ्यावयाचें असेल तर अर्जुनाच्या त्या प्रारंभीच्या शक्रेचा व मानसिक आदोलनाचा खरा आशय लक्षात घेणें आवश्यक आहे. त्यात्रागतीतच जर गैरसमज झाला तर धीकृष्ण-प्रणीत विचारसरणीचा सारा प्रथच चूक लागेल यात नवल काय ?

प्रथाचा अर्थ लागण्यासाठी उपक्रमानुद्धे पाहण्याची अशी आवश्यकता कां पडली ? वनराज सिद्धानें मक्षशवर श्लेष घालण्यापूर्वी थोडें मागे सरावें, त्याप्रमाणें एखाद्या वचनातलें सत्य हस्तगत करावयाचें असता, केवळ त्या

वचनावरच लक्ष केंद्रित न करिता प्रथम थोडे मागे-पार्श्वभूमीकडे, सर्वांकडे, -नीट पाहणे आवश्यक का मानिले जावे ? याचे एक कारण असे आहे. एखादे सत्य प्रथम विचारस्वरूपात कोणाच्या मनात उद्भूत झाल्यावर, ते जर इतर कोणास सागावयाचे असेल तर ते भाषेच्या द्वारे व्यक्त केले पाहिजे^१. एकाच्या मनात विचाररूपाने असलेले ज्ञान इतरांस समजून घ्यावयाचे असेल तर भाषेचे माध्यम हा त्याचा मार्ग होय. ज्याप्रमाणे निराकार चैतन्य विशिष्ट साकार देहात बदिस्त होऊन जगात प्रकटते व इतस्ततः भटकते, त्याप्रमाणे वैचारिक सत्यहि विशिष्ट भाषादेहात अवतीर्ण होऊन प्रकट होते व एका मनानून दुसऱ्यात प्रवेश करू शकते.^२ पण भाषेचा हा देह प्राप्त झाल्याने त्या सत्याला जसा काही लाभ होतो तसाच थोडा हानीचाहि वाटा उचलावा लागतो. भाषेच्या योगाने विचाराला स्थैर्य व विनिमयप्राप्ती प्राप्त होत असली, तरी भाषेला असणाऱ्या स्थलकालायांच्या मर्यादाहि सत्याला सहन कराव्या लागतात. भाषा अनेक वेळा द्वयर्थी किंवा वृद्धर्थी असू शकते. वाणीचे मूळ वर्ण जरी त्रिकालाबाधित व उपाधिनिरपेक्ष असले तरी मानवप्राणी त्याचे जे शब्दवाक्यादि समूह तयार करतो त्यात मानवी अपूर्णता साहजिकच शिरते यामुळे किती तरी शब्द भाषेत एकाहून अधिक अर्थानी उपयोगिले जातात. लक्ष म्हणजे एक गणनसख्या किंवा मनाचे अवधान असे दोन अर्थ शक्य आहेत, तसेच कोणी म्हणजे लक्ष्यसतसख्या किंवा अर्थचमत्कृति, जोडा म्हणजे पादत्राण किंवा देधिजण, विशेषतः पतिपत्नी. 'लक्षाशिवाय कोटी शक्य नाही', 'जोड्याने जेवावयास वसू नये', 'रामरावचा जोडा चागला शोभतो', इत्यादि वाक्याचे यामुळेच दोन अर्थ होऊन कर्षाकर्षा मोज उत्पन्न होते. भारतीय युद्धात 'अश्वत्थामा' नावातील सदिग्धतेमुळे घडून

१ येथे 'भाषा' शब्दात वर्णाक्षराशिवाय हावभावहि समाविष्ट आहेत असे समजावे

२ मात्र, विचार जेव्हा एका मनानून दुसऱ्या मनात जातो तेव्हाच भाषेत व्यक्त होतो, व आत्मचिंतनात भाषा वापरलाच जात नाही असे नव्हे फरक इतकाच का, आत्मविचार भाषेशिवायहि शक्य आहे, विचारविनिमय तसा शक्य नाही याचा अधिक चर्चा यथे अप्रस्तुत होईल विशेषतः गीतेचे स्वरूप आत्मचित नात्मक नसून विचारविनिमयात्मक-सभाषणात्मक-आहे हे वाचक ध्यानात घेतालच

आलेला द्रोणवधाचा प्रसंग प्रसिद्धच आहे. 'यथार्थदीपिके'त वामनपंडित एके स्थळीं म्हणतात : " 'सैधव' शब्द लवण । आणि 'सैधव' सिंधुदेश अश्याचीहि खूण । परी युद्धप्रसर्गां न देती लवण । आणि न दाविती घोडा जेविता ॥ " (श्लोक १२-१२). शिवाय, विशिष्ट शब्दच अनेकार्थी असतात असें नसून, कित्येक वेळा नुमत्या वाक्यरचनेच्या सदिग्धतेमुळेहि श्लेष निर्माण होतो उदाहरणार्थ, 'रामाला गोविंदाला चार रूपये देणें आहे' असें म्हटल्यास, सदर्थ माहित नसेल तर, रामाहि सावकार असू शकतो किंवा गोविंदाहि असू शकतो मुद्दा असा की, भाषेचें आवरण स्वीकारल्यावर तिच्या या दोषाची बाधा वैचारिक सत्यालाहि भोगावी लागते. या अनेकार्थित्वावर पूर्वापार सबध-म्हणजे उपक्रम-हा एक उत्तम उपाय असल्यानें कोणत्याहि विवेचनातील सत्य हुडकून काढताना उपक्रमाकडे लक्ष द्यावें लागतें. तसें न केल्यास प्रयकाराच्या मनात एक विचार असून बाचक त्याच्यावर वेगळ्याच विचाराचा आरोप करण्याचा समभव राहतो. गीतेतील 'कर्म' या महत्त्वाच्या शब्दावर गुरु व्याख्यान देत असता, शिष्य जर ती चर्चा व्याकरणातील 'कर्म' या अर्थानें ग्रहण करू लागला, तर ते ध्यानात आल्यावर " तुझ्यासारख्याला गीता काय शिकवू, माझे 'कर्म' । " अम उद्वेगानें उद्गार काढून गुरूनें आपल्या 'कर्मा'वर हात मारून घेतला तर यात दोष कोणाचा ?

विचारांची परिस्थितिसापेक्षता

व्यक्त विचाराला मापेमुळे प्राप्त होणाऱ्या या सदिग्धतेच्या घोक्याशिवाय, उपक्रमाकडे लक्ष देण्याच्या आवश्यकतेचें आणखीहि एक कारण सांगता येईल कोणत्याहि विचाराचा भाषारूपी देहच नव्हे तर त्याचा रहस्यरूपी गाभा देखील कांही अर्शी पार्श्वभूमीवर अवलंबून असतो. ज्या परिस्थितीतून तो विचार उद्भवतो तिच्या विशिष्ट स्वरूपावरून त्याची दिशाहि कांही अर्शी निर्धारित होत असते. या विश्वातील प्रत्येक घटना थोड्याफार अशानें परिस्थितिसापेक्ष असते. 'यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति' (४-७) इत्यादि प्रत्यक्ष मगवदुर्लबीवरूनच स्वतः त्यांचा अवतारहि विशिष्ट परिस्थितीला अनुलब्धून होत असतो हे दिवून येतें. यासाठीं त्यांच्या एखाद्या अवताराचेंहि रहस्य समजून ध्यावयाचें असेल तर त्यांच्या आरम्भकालीन परिस्थितीचा विचार आवश्यक ठरतो. विश्वातील सर्वच घटनाना लागू पडणाऱ्या या

नियमाला मनात येणारे विचार अर्थातच अपवाद असू शकत नाहीत. विचारात अवतीर्ण होणारे प्रत्येक साकार सत्य थोड्याफार प्रमाणात परिस्थिति सापेक्ष असते. अमुक विचार अमुक स्वरूपातच कां उत्पन्न झाला याचा काहीसा खुलासा तत्कालीन परिस्थितीत आपल्यास उपलब्ध होऊ शकतो. श्रीकृष्णाच्या उत्तरात व्यक्त झालेल्या विचारसरणीचे स्वरूप व दिशा अर्जुनाच्या मूल प्रश्नावरहि अवलंबून होतीच श्रीकृष्णाना यच्चावत् ज्ञान अवगत असताहि, कुरुक्षेत्रावरील त्या रणप्रसंगी त्याच्या मनात व मुखात त्यापैकी जो अर्थ आला त्याची निवड अर्जुनाच्या प्रश्नाच्या व त्या क्षणाच्या एकदर परिस्थितीच्या स्वरूपाकडे पाहूनच त्यानी केली असली पाहिजे. यासाठीहि गीतेतील तत्त्वज्ञानाच्या चर्चेत उपक्रमाचे महत्त्व.

तात्पर्ये, कोणत्याहि विचारमालिकेच्या सत्यनिर्णयात उपक्रमाचे महत्त्व दोन दृष्टींनी असते. तिच्यातील विचाराच्या स्वरूपाचे व दिशेचे योग्य आकलन होण्यासाठी व तिच्या भाषेचा विवक्षित अर्थ निश्चित करण्यासाठी. त्रिकालाबाधित सनातन सत्यतत्त्वाच्या गाम्याला कोणत्याहि मनात प्रवेश करताना प्रथम विशिष्ट वैचारिक स्वरूप प्राप्त होतें, आणि नंतर त्याला भाषेचे आवरणहि प्राप्त होऊ शकते. हे स्वरूप व हे आवरण या उभयतांचाहि उपक्रमाशी-सदमांशी-संबंध येतो.

गीतेचा उपक्रम

उपक्रमाच्या सर्वसाधारण अर्थाचा वर खुलासा केला. परंतु गीतेच्या उपक्रमाविषयी जो मतभेद आढळून येतो त्याकडे पाहता या विषयाची थोडी अधिक चर्चा येथे उपयुक्त होईल. आताच वर आम्ही अर्जुनाच्या प्रारंभिक प्रश्नोद्धाराना गीतोपदेशाचा उपक्रम म्हणून संबोधिले आहे. लोकमान्य टिळकानी 'गीतारहस्या'त असेच म्हटले असून,^१ डॉ. राधाकृष्णन् यांचेहि मत असेच आहे.^२ परंतु काही जणांचा यावर तत्रदृष्ट्या आक्षेप आहे. गीतेचा पहिला अध्याय व दुसऱ्या अध्यायातील पहिले दहा श्लोक म्हणजे गीताशास्त्राचा उपक्रम नसून त्याचे कारण होय असा वारिक भेद दाखवून,

१ पृ २४, पृ २७ वर तर 'गीतेचा उपक्रम म्हणजे पहिला अध्याय' असे स्पष्टच म्हटले आहे

आचार्यमक्त विष्णुशास्त्री बापट हे दुसऱ्या अध्यायाच्या अकराव्या श्लोकाला गीतेचा उपक्रम मानतात.^१ कोणत्याहि मौखिक किंवा लेखी विवेचनाचा उपक्रम हा त्याचाच आरभीचा भाग असतो, व म्हणून तो त्याच विवेचकाने स्वतः केलेला असला पाहिजे, अन्य कोणी नव्हे, अशा दृष्टीने विचार करून, भगवद्गीतेचा म्हणजे श्रीकृष्णोपदेशाचा उपक्रम श्रीकृष्णाच्या स्वतःच्याच शब्दात पाहिला पाहिजे, अर्जुनाच्या किंवा धृतराष्ट्राच्या किंवा सद्रायाच्या शब्दात नव्हे, असा त्या आक्षेपातील आशय आहे. स्वतः आद्य श्री शंकराचार्यांनी आपल्या भाष्यास श्लोक २-११ पासूनच प्रारंभ केला आहे, व त्याच्या समर्थनपर श्री. बापटशास्त्री यांचे वरील मत आहे. आता अगदी तांत्रिक दृष्ट्या पाहता उपक्रमासवर्धा वरील मत ग्राह्यहि मानले तरी गीता-विवेचनाच्या बाबतीत हा आक्षेप गैरलागू व विपरीत परिणामकारक ठरतो. गीतेतील श्रीकृष्णोपदेश हे स्वतंत्र व्याख्यानात्मक किंवा प्रथात्मक विवेचन नसून सभाषणस्वरूपी असल्याने, श्रीकृष्णाच्या प्रारंभीच्या शब्दाचाहि वास्तविक अर्थ ध्यानात येण्यासाठी अर्जुनाच्या ज्या प्रश्नातून ते उत्तर उद्भवले त्याच्या स्वरूपाकडे नीट लक्ष देणे आवश्यकच आहे; मग त्या प्रश्नाला उपक्रम म्हणा किंवा 'कारण' अगर 'सदर्भ' असे वेगळे नाव द्या. हे आक्षेपक म्हणतात त्याप्रमाणे—

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे

गतासूनगतासूश्च नानुशोचन्ति पंडिताः ॥ २-११ ॥

हा जरी तांत्रिकदृष्ट्या गीतोपदेशाचा उपक्रम मानला, तरी यात "अरे, ज्याविषयी शोक करू नये त्याविषयी तू शोक करित आहेस आणि शहाणपणाच्या गोष्टी सांगतोस" असे म्हटले असल्याने, अशा कोणत्या 'अशोच्य' विषयाबद्दल अर्जुन शोक करित होता, आणि शहाणपणाच्या अशा गोष्टी तरी तो कोणत्या सांगत होता, याचा निश्चय करणे भाग पडतेच ! आणि त्या सदर्भासदे योग्य लक्ष न पुरविते या श्लोकाचे विवरण करू पाहणाऱ्यांनी याचे वसे विगमत व चुकीचे अर्थ केले आहेत, व त्याचा परिणाम एकदर गीता-तान्पर्यावर कसा झाला आहे, हे आम्ही पुढे दाखविणार आहोत. यासाठी या 'सदर्भा'ला किंवा 'कारणा'ला तत्परतः गीतेच्या उपक्रमाचाच एक भाग

१. " श्रीमद्भगवद्गीताभाष्यार्थ," १९२१, भाग पहिला, पृ ३७-४१.

समजण्यास आम्हांस हरकत वाटत नाही. जर तात्पर्यनिर्णयाच्या साधनात उपक्रमाव्यतिरिक्त 'सदर्भा'चा विशिष्ट उल्लेख असेल, तर गीतेतील अर्जुन-विपादवर्णनाला उपक्रमात समाविष्ट न करिता 'सदर्भ' मानता येणे शक्य होईल. पण ज्याअर्थी मीमांसकीय उपरोक्त साधनात सदर्भाचा असा स्वतः उल्लेख नाही, व ज्याअर्थी या प्राथमिक मागाशिवाय श्लोक २-११ च्या व म्हणून संपूर्ण ग्रंथाच्या अर्थाचा नीट निर्णय शक्य नाही, त्याअर्थी तो सदर्भ उपक्रमातच समाविष्ट मानणे इष्ट व सुसंगत होय.

जेथे जेथे खुद्द विवेचनकाराव्यतिरिक्त इतर कोणाचे उद्गार त्या विवेचनाचे मर्म समजण्यास अशा प्रकारे आवश्यक असतात, तेथे मीमांसकांच्या वरील श्लोकानुसार वर्गीकरण करतांना त्या उद्गारांना उपक्रमात घालणे योग्य होय. ते उद्गार कोणी काढले या गोष्टीला विशेष महत्त्व देण्यात हशील नाही. पाट्टा काँ, अर्जुनविपादाचा आविष्कार गीताकारांनी स्वतः अर्जुनाच्या तोंडों न घालता श्रीकृष्णाच्याच मुखांनी प्रारंभी त्यांचे वर्णन केले असते, तर त्याच अर्जुनविपादास या आक्षेपकांनी उपक्रमात स्थान दिले असते किंवा नाही ? कोणी मनुष्य स्वतःप्रपणे व्याख्यान किंवा ग्रंथ करतो तेव्हा बहुधा तो सुरुवातीस असा सदर्भात्मक पूर्वपक्ष स्वतःच्याच शब्दात सारासारूपाने सागतो, व म्हणून त्याच्या बाबतीत 'सदर्भ' आणि 'उपक्रम' याची साहजिकच एकात्मता होऊन त्या सदर्भाकडे वेगळेपणे लक्ष जात नाही. परंतु जेथे समापण-पद्धतीने व्याख्यान केलेले असते तेथे हा सदर्भ मुख्य वक्त्याहून अन्य कोणाच्या मुखांनी बाहेर पडतो इतकेंच. परंतु तेवढ्यामुळे या सदर्भाला उपक्रमब्राह्म मानणे योग्य नव्हे. आता, श्री. बापटशास्त्री यांनी छादोग्योपनिषदाच्या साहाय्या अध्यायाचा दिलेला दाखलाहि गीतेला अप्रस्तुत आहे. कारण तेथे 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' इत्यादि उपक्रमाने सुरु होणारे ब्रह्मविषयक व्याख्यान जरी श्वेतकेतूच्या प्रश्नाला उत्तर म्हणून त्याच्या पित्याने सांगितलेले असले, तरी या विशिष्ट उपक्रमाच्या अर्थाचा श्वेतकेतूच्या प्रश्नाशी किंवा त्याच्या तत्कालीन वैयक्तिक परिस्थितीशी विशेष संबध नाही. "मी युरोपचे वर्णन ऐकू इच्छितों, तरी कृपा करून ते सागाल काय?" असे म्हटल्यावर कोणा ती माहिती दिली, तर त्या वर्णनाचा या प्रश्नाशी विशेष संबध नसतो. परंतु "मी युरोपला यावेळीं जावे काय ? तेथील परिस्थिति कशी काय आहे ?" असा प्रश्न केल्यावर त्याला जे उत्तर दिलेले असेल त्याचे मर्म नीट कळण्या-

सार्थी त्या प्रश्नाकडे व पृच्छकाच्या परिस्थितीकडे बळावें लागेल. किंबहुना पहिली पृच्छा म्हणजे खरोखर प्रश्न नसून ती एक विनंति होय, दुसरा मात्र खरा प्रश्न आहे गीतेंतला श्रीकृष्णोपदेश अर्जुनाच्या विशिष्ट प्रश्नातून व परिस्थितीतून उद्भवलेला आहे हें विसरून चालणार नाही; आणि हे दृष्टि आड करून गीतेचें रहस्य हुडकण्याचें प्रयत्न यशस्वी ठरणार नाहीत. छादोग्योपनिषदातल्या व्याख्यानाचा उगम श्वेतकेतूच्या प्रश्नात नसून विनंतीत आहे. किंबहुना बारकाईने पाहिलें असता तें व्याख्यान ऐकण्याच्या श्वेतकेतूच्या स्वतःच्या इच्छेपेक्षा, त्यानें तें ऐकावें अशी त्याच्या पित्याचीच मुळात इच्छा होती असें दिसून येईल. या सर्व गोष्टींचा विचार करिता, त्या व्याख्यानाचा उपक्रम “सदेव सोम्येदमग्र आसीत्” यात मानून श्वेतकेतूचें पित्याशी झालेलें तत्पूर्वीचें समापण त्या उपक्रमातून बगळलें, तरी गीतेच्या बाबतीत अर्जुनविषादपर भाग उपक्रमातून गाळणें योग्य ठरणार नाही. ‘पृच्छामि त्वा धर्मसमूदचेताः’ (२७) असें काकुळतीनें म्हणणाऱ्या अर्जुनाचा प्रश्न, आणि श्वेतकेतूचा पित्यास प्रश्न, यात महदतर आहे. स्वतः गीताकारानींही अर्जुनविषादवर्णनाच्या पहिल्या अध्यायाला गीताबाह्य न मानता प्रत्यक्ष गीतेंत समाविष्ट केलें असून, “इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे अर्जुन विषादयोगो नाम प्रथमोऽध्यायः” असा निःसदिग्ध सकल्पहि रूढ झालेला आहे. या पहिल्या अध्यायात शाब्दिक दृष्ट्या (ब्रह्मविद्येंतील योगशास्त्रपर) श्रीकृष्णार्जुनाचा ‘संवाद’^१ नसतादि, त्या संवादाचाच हा पहिला अध्याय मानला गेला आहे हें ध्यानात घेतलें म्हणजेहि वरील आक्षेपाचें वैयर्थ्य दिसून येईल.

उपसंहार; अभ्यास, फल

उपक्रमानंतर मीमांसकांनी उल्लेखिलेलें तात्पर्यनिर्णयाचें दुसरें साधन

- १ मात्र पहिल्या अध्यायात श्रीकृष्णार्जुनसंवाद मुळीच नाही असें नाही, श्लोक २१, २२, २३, व २५ यात तो संवाद आला आहे श्लोक २५ चा उत्तरार्थ श्रीकृष्णाचा आहे पण या ‘संवादात ब्रह्मविद्यातर्गत योगशास्त्र’ नाही हें स्पष्टच आहे परंतु तरीहि श्रीकृष्णाचे ते मोजके चार पाच शब्द गीतचे प्रेरक व म्हणून अत्यंत महत्त्वाचे आहेत, याचा खुलासा पुढें अकराव्या प्रकरणात केला आहे पहिल्या अध्यायात श्रीकृष्णाचे उद्गार नाहीत असें ‘गीतातत्त्वमजरीत’, (प्रास्ताविक श्लोक-कोष्टक पादा) म्हटलें आहे, ती नजरचूक दिसते

म्हणजे 'उपसहार'—विवेचनाचा शेवटचा भाग. एकाच ठिकाणाहून निघणाऱ्या आगगाळ्या पुढे निरनिराळ्या दिशेकडे वळाव्या, तसें एकाच उपक्रमातून निघणारीं विवेचनें पुढें भिन्नभिन्न सिद्धांताकडे वळू शकतात. यासाठीं प्रथाचा समग्र आशय ध्यानात येण्यासाठीं त्यातील उपक्रमाच्या पहिल्या टोकाप्रमाणें उपसहाराचें अंतिम टोक देखील नीट अवलोकन करणें आवश्यक ठरतें. उपसहार म्हणजे प्रथकारानें आपल्या विवेचनाच्या अखेरीस प्रकट केलेला समारोपात्मक विचार.

'अभ्यास' म्हणजे विवेचनात आवर्जून, जोर देऊन, वारवार प्रकट केलेला विचार. यावरून प्रथकाराला स्वतःच्या एकदर विवेचनातील कोणता अश महत्त्वाचा वास्तो हें दिसून येतें 'अपूर्वता' म्हणजे इतर प्रथापेक्षा प्रस्तुत विवेचनात वैशिष्ट्यांनं काय प्रतिपादन केलें आहे तें, जें पूर्वी इतरांनींहि सांगितल असेल तें तसेंच्या तसेंच पुनः सांगत बसण्याचा वृथा खटायेप कोणी सुद्ध करीत नाहीं. आणि अशा चर्चितचर्चणाळा सुद्ध वाचकहि विशेष महत्त्व देत नाहींत. गीताप्रथांत तर भगवतांनीं स्वतःच जें इतरत्र प्राप्त होणार नाहीं असें महत्त्वाचें रहस्य तुला मी सांगत आहे असें अर्जुनास सुचविलें आहे. हें विशेष रहस्य कोणतें याचा ऊहापोह म्हणजे अपूर्वता-कसोटीचा विचार होय.

पाचवें साधन फल, प्रथातील विवेचनानें वाचकभोत्याच्या मनावर जो प्रत्यक्ष परिणाम घडून येतो त्यावरूनहि काही अशीं प्रथाचें तात्पर्य निश्चित करणें शक्य होतें, उपसहार व फल यात परक आहे. उपसहार हा विवेचनाचाच अंतिम अंश असतो. फल हें विवेचनाच्या क्षेत्राच्या बाहेर प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीच्या प्रांतांत असतें. उपसहार प्रथकाराच्या हातांत असतो. फलावर त्याचा तितकासा ताबा नसतो. आपल्या प्रथापासून काय फल अपेक्षित आहे हें तो सांगू शकतो, पण तसें घडून येईलच अशी तो खानी देऊ शकत नाहीं. फलाचें स्वरूप बसें काही अशीं विवेचनाच्या युक्त्यायुक्ततेवर तसेंच काही अशीं बाह्य परिस्थितीवरहि अवलंबून असू शकतें. एखादें विवेचन खरोखर उत्कृष्ट असूनहि भोत्याच्या अपात्रतेमुळे किंवा हृदयादीपगामुळे पालण्या घागरीवर टाकलेल्या पाण्याप्रमाणें तें निष्फळ ठरलें तर तो दोष विवेचनाचा कसा म्हणतां येईल ! समर्थ रामदासांनीं दासबोधत प्रारम्भोच—

आतां श्रवण केलियाचें फळ । क्रिया पालटे तत्काळ ।
 तुटे संशयाचें मूळ । येकसरां ॥ १-१-२८
 मार्ग सांपडे मुगम । न लगे साधन दुर्गम ।
 सायोज्यमुक्तीचें धर्म । ठाई पडे ॥ २९ ॥
 नासे अज्ञान दुःख भ्रांती । शीघ्र चि येथें ज्ञानप्राप्ति ।
 ऐसी आहे फळश्रुती । ईथे ग्रंथीं ॥ ३० ॥

अशी अपेक्षा व्यक्त केली असली तरी दासबोधाच्या किती वाचकश्रोत्यावर असा परिणाम खरोखर दिसून येतो ? फार काय, केवळ निष्फळतेच्याहि पलीकडे जाऊन, सर्पदुग्धन्यायानें उत्तम विवेचनाचा विपरीत परिणाम दृष्टोत्पत्तीस येणें देखील अशक्य नाहीं ! स्वतः समर्थच, या गोष्टीची स्पष्ट जाणोव ठेवून, वरील फलवर्णनाच्या अखेरीस म्हणतात—

जयाचा भावार्थ जैसा । तयास लाभ तैसा ।

मत्सर धरी जो पुसा । तयास तें चि प्राप्त ॥ १-१-३८ ॥

शेक्सपियरच्या प्रसिद्ध 'टॅमेट' नामक नाटकात प्रॉस्पेरो कृपाळूपणें कॅलिबनला भाषा शिकवितो व त्याचा परिणाम म्हणून कॅलिबन काही चागलें बोनू लागण्याऐवजीं शिब्याशाप देऊ लागतो असें एका ठिकाणीं म्हटलें आहे ! साराश, प्रत्यक्ष फलनिष्पत्तीवरून प्रधाचें सार हमखास बिनचूक दिसून येईलच असें नव्हे. परंतु इतकें खरें कीं, उपक्रमोपसहाराला अनुकूल असेंच प्रत्यक्ष फलहि दिसून आलें तर त्यामुळे त्या शेष साधनांनीं एकवाक्यतेनें मुचविलेल्या तात्पर्याला चागलीच बळकटी येते; पण त्यात विरोध आला तर प्रत्यक्ष फलाला गौणत्व देऊन इतर साधनावर भरवसा ठेवलेला बरा.

अर्थवादः त्याचें प्रयोजन व त्याचा धोका

आता राहिले अर्थवाद आणि उपपत्ति. विवेचनकार आपल्या मुख्य विषयाच्या स्पष्टीकरणाच्या ओघात साह्यभूत म्हणून जीं कमी महत्त्वाचीं, गौण-स्वरूपां, विधानें करितो, उदाहरणें देतो, तीं अर्थवादात जमा होतात. बिन्याला कटडे असावे त्याप्रमाणें विवेचनात मुख्य विधानाच्या जोडीला अर्थवादात्मक विधानें भरतात. प्रमुख मध्यवर्ति सिद्धांताचें आकलन अधिक मुलम द्यावें, धाचकाला ती फटींग चटण चटणें सोपें घाटावें, एतदर्थ प्रथकार

या अर्थवादांचा उपयोग करित असतो. जिन्याची वास्तव मजबुती त्यांच्या पायन्यांवरूनच मापली जाईल; बाजूचे कठडे पायन्या चढणाऱ्यांच्या अधिक सोयीसाठी असतात. यावरून हे दिसून येईल की, अर्थवाद सारनिर्णयाचे प्रमुख साधन होऊ शकत नाही; किंहुना अधिक तर्कशुद्धतेने बोलावयाचे झाल्यास, अर्थवादाचे महत्त्व सारनिर्णयाचे एक साधन यापेक्षा इतर साधनांनी निश्चित केलेल्या ग्रंथतात्पर्यांच्या पुष्टीकरणाने एक उपसाधन या दृष्टीने अधिक आहे. शिवाय कित्येक वेळां अर्थवादात्मक विधानावरून ग्रंथाचे मुख्य तात्पर्य काय आहे हे प्रत्यक्षपणे दिग्दर्शित होण्याऐवजी ते काय नाही हे अधिक कळते. यासाठी अर्थवादात्मक भागात विवेचनाचे मुख्य तात्पर्य घुडत बसल्यास दिशाभूल होण्याचा संभव असतो. मात्र, अर्थवादांत ग्रंथाचे सार प्रत्यक्षपणे नसले तरी तो भाग ग्रंथाच्या मुख्य तात्पर्याला विरोधीहि नसला पाहिजे; नाहीतर ग्रंथांत विसंगति उत्पन्न होईल. शरीरसौंदर्य खुलवून दिसण्यासाठी घातलेले अलंकार शरीरस्वास्थ्याला प्रत्यक्षपणे सहाय्यक न ठरले तरी वाचकहि ठरले न पाहिजेत हे उघडच आहे.

ग्रंथतात्पर्यानिर्णयांत अर्थवादाचे स्थान पुष्टिकारक साधन म्हणून असते हे पाहिले, म्हणजे प्रथम इतर साधनांनी मुख्य तात्पर्य निश्चित केल्यानंतर कोणता भाग अर्थवादात्मक मानावयाचा हे ठरते हे उघड होते. उपक्रम-उपसंहार-अभ्यास इत्यादि प्रत्यक्ष साधनावरून ग्रंथतात्पर्य प्रथम स्वतंत्रपणे निश्चित झाले, म्हणजे मग ग्रंथातला उर्वरित कोणता भाग गौण व अर्थवादात्मक मानावा हे सांगता येईल. याचा अर्थ असा की, अर्थवादाने सारनिर्णय होण्याऐवजी सारनिर्णयावरून अर्थवाद निश्चित होतो. आणि स्वतः अशा प्रकारे निश्चित झाल्यावर तो त्या पूर्वनिश्चित तात्पर्याला अप्रत्यक्ष पुष्टि देऊन उपकाराची फेड करितो ! दुचाकीला प्रथम आपण चालवितो व नंतर दुचाकी आपल्यास बलद बाहून नेते, तसेच ग्रंथतात्पर्यावरून प्रथम अर्थवादस्पष्ट कोणता ते निश्चित होतो, व तदनंतर त्या अर्थवादानुळे तात्पर्यांच्या स्वरूप-निश्चितीवर अधिक प्रकाश पडतो.

अर्थवाद व तात्पर्य यांच्या या परस्परावलंबित्वामुळे अर्थवादांत प्रत्यक्ष तात्पर्यानिर्णयाची शक्ति नसली तरी त्या निर्णयात गोंधळ उडवून देण्याची शक्ति मात्र बरीच असते ! जी विधाने वास्तविक अर्थवादात्मक असतील

त्यानाच कोणी प्रमुख स्थान देऊन ग्रथतात्पर्यांचा आधार मानलें तर साहित्यिकच तात्पर्याविषयी विपरीत ग्रह निर्माण होईल. सेवेसाठी बरोबर घेतलेल्या चाकरानें धन्याशीच बरोबरी करू लागवें, किंवा त्याच्याहि पुढें जाऊन “मालकाचें नाव गण्या व नोकराचें नाव रुद्राजीअप्पा” या म्हणीप्रमाणें धन्यावरच कुरघोडी करण्याचा प्रयत्न करावा अशातल्याच हा प्रकार होय! साहित्याच्या क्षेत्रात-कार कशाला, प्रत्यक्ष गीतेच्या बाबतीतच-असे प्रकार घडलेले आहेत. असें झालें म्हणजे ग्रथकाराचा वास्तविक आशय वाजूम राहून, अर्थवादावर आधारलेला तात्पर्य-तोतया कित्येक भाष्यातून धुमाकूठ घालताना दिसून येतो! स्वतःच्या काही एका विशिष्ट एकांगी मताचा कसेंहि करून गीतेवर आरोप करण्याच्या प्रयत्नात कित्येकांनी गीतेतील प्रमुख विधिवचनाना अर्थवादात्मक व अर्थवादाना प्रमुख मानून गीतातात्पर्यांबद्दल घोंटाळा निर्माण करून ठेवलेला आहे.

अर्थवादात्मक उद्गार केवळ गभीर विवेचनातच वापरले जातात असें नसून, सामान्य व्यवहारातहि आपण प्रत्यही त्याचा उपयोग करित असतो. “अमुक मनुष्यानें कचेरीच्या कामामुळे रडून दिलें” असें म्हटल्यास ‘रडून दिलें’ हा शब्दप्रयोग येथें अर्थवादात्मक असू शकतो. असें असल्यास तो मनुष्य अधरशः रडला असा अर्थ नसून तो अतिशय त्रासून मेटाकुटीस आला इतकाच ध्वनि उद्दिष्ट असतो. अर्थवादात्मक उद्गारांना शब्दार्थाने सत्य मानलें तर कसा घोंटाळा होऊ शकतो हें यावरून ध्यानात येईल.

उपपत्ति

शेवटीं, ‘उपपत्ति’ म्हणजे आपला सिद्धांत प्रस्थापित करून दाखविण्यासाठी ग्रथकारानें केलेली प्रमाणाची पद्धतशीर मांडणी. लोकमान्य टिळकांनी ‘गीतारहस्या’त यासंबंधी दिलेली व्याख्या समर्पक आहे. ते म्हणतात: “एखादी विशिष्ट गोष्ट सिद्ध करून दाखविण्यासाठी बाधक प्रमाणें खोडून काढून साधक प्रमाणाची तर्कशास्त्रानुसार शिस्तवार जी मांडणी करतात तिला ‘उपपत्ति’ किंवा ‘उपपादन’ असें म्हणतात. उपक्रमोपसंहाररूप दोन टोके प्रथम कायम झाल्यावर मधली घाट अर्थवादोपपत्तीच्या अग्रगणीनें निमित्त करितां येत्ये. कोणते विषय अप्रस्तुत किंवा आनुपंगिक आहेत हें अर्थवादावरून समजत असल्यामुळे, एखादा अर्थवादाचा निर्णय झाला म्हणजे ग्रंथतात्पर्यांचा

निश्चय करून घ्याणारा मनुष्य सर्व आडवाग सोडून देतो; आणि आडवाट सोडून रस्त्याला लागल्यानंतर उपपत्तीची सरणी समुद्राच्या छाटेप्रमाणे प्रारंभ पावून पुढे क्रमाक्रमाने वाचकास किंवा ग्रंथपरीक्षकास टक्कीत टक्कीत शेवटच्या तात्पर्यापर्यंत सरळ नेऊन सोडित्ये.”^१

कोणत्याही विवेचनातील प्रमुख तात्पर्य निश्चित करण्यासाठी प्राचीन भारतीय विद्वानांनी योजलेली सात साधने ही अर्था आहेत. गीतेचे तात्पर्यही याच पद्धतीने निश्चित करण इष्ट ठरेल. आमच्या यापुढील विवेचनात या साधनाचा क्रमशः भिन्नभिन्न उल्लेख करण्यात येणार नसला, तरी ते विवेचन एकदरीत याच मार्गाने केलेले आढळून येईल. श्रीमद्भगवद्गीता हा एक तर्कशुद्ध सुमंगत ग्रंथ असून त्याच्या कर्त्याच्या महान बुद्धिमत्तेची तो निःसंदिग्ध साक्ष देत आहे. गीतेतील विचारसरणी अत्यंत प्रगल्भ व मूलगामी, भाषा प्रौढ, प्रासादिक व कोठे कोठे कृपात्मक, आणि प्रतिपाद्य तत्त्व परमोच्च कोटीचे व अखिल विश्वास मार्गदर्शक असे आहे. गीतेत भिन्न भिन्न असमन्वित तत्त्वप्रणालींची अर्थीकची खिचडी नाही, ध्येयविहीनतेने आकाशांत वाऱ्याबरोबर इतस्ततः परिभ्रमण करणाऱ्या रिकाम्या श्वेत मेघा समान गीतेतील विचार स्वैर नाहीत, किंवा आपला कार्यभाग कसातरी साधून घेण्यासाठी दुसऱ्याला नकली प्रज्ञावादाच्या सापळात गुंतवून आपल्यास हवे ते त्याच्याकडून करवून घेणारी स्वार्थी वृत्तीही तिच्या मुळाशी नाही. तिच्यातील काही अंश तात्कालिक परिस्थितीला अनुलक्षून असे उर्वरित माग त्रिकालाबाधित सनातन महत्त्वाचा आहे. गीतेतील प्रश्नात व त्याच्या उत्तरात अर्जुनाचे तात्कालिक मार्गदर्शन व चिरंतन मानवकल्याणाचा सनातन उपदेश या उभय दृष्टींनी अत्यंत तळमळीने व त्याचबरोबर कुशलतेने केलेल्या तत्त्वविवेचनाचे दर्शन आपल्यास घडून येते. गीतोपदेशक श्रीकृष्णाने अर्जुनाचा मार्गदर्शक सखा व विश्वाचा तत्त्वज्ञ गुरु या उभय भूमिका यशस्वी रीत्या पार पाडल्या आहेत अशा या गीतेत प्रतिपादिलेले वास्तविक नीति तत्त्व काय आहे हे आता पुढील पृष्ठात आपल्यास पाहण्याचे आहे.

श्री.

गीतातत्त्वदर्शन

प्रथम खंड

अर्जुनमानसमंथन

प्रकरण पहिलें

महापुरुषाचा विलक्षण विषाद

गीताजन्माचा महान् क्षण !

श्रीमद्भगवद्गीता हें एक नरनारायणांचें अद्भुत सभाषण आहे. दुष्टबुद्धि कौरवांनीं अन्यायानें पांडवांचें राज्यवैभव हरण करून, त्यातील यत्किंचित्ही भाग सामोपचारानें देण्याचें नाकारल्यानंतर, पांडवाना त्याप्रतीत्यर्थ युद्धाशिवाय तरणोपायच राहिला नाहीं. 'विनाशकाले विपरीत बुद्धि' या न्यायानें घातंराष्ट्रपक्षानें देखील युद्धाचें तें आव्हान स्वीकारलें. अर्जुनास होऊन पितामह भीष्म व आचार्य द्रोण हेसुद्धा दुयेंधन दुःशासनाच्या पक्षानें स्तब्ध्यास युद्धेष्ट्राभ्या रणभूमीवर पांडवांच्या विरुद्ध सशस्त्र उभे ठाकले.

उभय पन्थाकडे विपुल सैन्य व पराक्रमी योद्धे होते. भारताच्या इतिहासातील तो एक युगप्रवर्तक प्रसंग होता. विश्वकवि व्यासानी अत्यंत कौशल्याने वर्णन केलेल्या महाभारतातील कथानकाच्या एकदर स्वरूपाकडे पाहता, तो केवळ व्यक्तीव्यक्तीतला एक मर्यादित लढा नव्हता, न्याय आणि अन्याय, स्वाभिमान व उन्मत्तपणा, पुण्य आणि पाप, सत्य आणि असत्य, धर्म्य आत्मरक्षण आणि अधर्म्य आक्रमण, कृष्णमक्ति व कृष्णद्वेष, या सनातन द्वन्द्वातील तो निकराचा प्राणघातक लढा होता. केवळ भारतीय राष्ट्रच्या दृष्टीनेच ते एक अतर्गत आपापसातील युद्ध होतं असे नव्हे, तर उभयपक्षीय प्रमुख योद्धे एकाच कुलातील निकटसंबंधवार्ति आतृजन असल्याने कौटुंबिक दृष्ट्याहि तो एक दुष्ट गृहकलह होता. त्या यादवीचे हे एक विशेष महत्त्वाचे वैशिष्ट्य होतं. माऊवदकांच्या विपनृक्षाची वाढ कठसास पोचून त्यांच्या रसरसलेल्या पारेपक फळातील दाहक रस बाहेर साडण्याच्या वेतात होता. कित्येक वर्षांपासून कुशलतेने जाळें विणून कौरवादि मानवाना त्यात आवळीत आणणाऱ्या कलि-पुरुषाला शेवटी आनदानें विजयाचे विकट हास्य आणणारा तो भयानक क्षण होता अनादि अनंत काल आपला अक्राडविक्राड जत्रडा उघडून अगणित जिभा चाटीत शस्त्रसपात केन्हा सुरू होतो याची अत्यंत आतुरतेने वाट पाहत होता पापमरानें दमलेली मेदिनी आता तरी योढी उसत मिळेल या आशेने सुधिष्ठिराच्या धर्मनिष्ठेकडे, अर्जुनाच्या गांडीव घनुष्याकडे व मीमाच्या प्रचंड गदेकडे आशेने टक लावून बसली होती. एकाच कुलातील या दोन पक्षाचीं माढणें मिश्रून न्यायाच्या भूमिकेवरून-विदुरभीष्टणादिकाप्रमाणे-त्याची मनमिळणी करण्याच्या पुण्यप्रद उद्यमाएवजी दुष्ट कौरवाना अधिक उत्तेजन देऊन, त्याच्या नांचपणावर पापरूण घादन, रदकलहाच्या त्या मडकेलेल्या आर्गांत तेलतूप ओतून धीन पाहणाऱ्या शकुनिकर्णादिकांच्या पापाचा घडा मरत आला होता. याशिवाय स्वतःच्या स्वार्थाला व मेकडपणाला तटस्थतेचे गोंडस रूप देऊन पादवांच्या न्याय्य हक्काची कौरवाकडून पेरविली गेलेली होळी टोंगी निर्विकारतेच्या दृष्टीने पाहत बसणाऱ्या भीष्मद्रागादींच्या अगालाहि त्या होळीच्या निर्देय ज्वाळा स्वयं करू लागण्याच्या वेतात होत्या, आणि आपल्या निकट साजिण्यात दोन पक्षात इतक्या तीव्र स्वरूपाचा कलह चालू असता, स्वतःला त्याच्या स्फुटिगापासून बचावू पाहणाऱ्या-रामाय स्वस्ति रावगाय स्वस्ति भशा प्रकारच्या-त्रयस्थेचा आरामविणव कोणी फार

काळ उपभोगू शकत नाही, व अखेरीस या ना त्या पक्षाचा पाठपुरावा करणे भाग पडते, या कठोर सत्याचा अनुभव ते घेऊ लागले होते. याव्यतिरिक्त सभयपक्षातील अन्य लहानयोर योद्धेहि उत्साहातिरेकाने अधीर होताते युद्धारभसूचक निशाणघावाच्या ध्वनीकडे कान देऊन आपापल्या स्थानी तयारीत होते. हृदये थरथरत होती, हात सळसळत होते, रक्त उसळत होते, घोड थथथयाट करीत होते, आणि त्यातच शस्त्राचे व रणभेयाचे उन्मादवर्धक निनाद 'युयुत्सू'च्या अधीर वृत्तीला अधिकच उत्तेजित करीत होते।
ऐनवेळीं अर्जुनाची उडालेली भवेरी !

अशा त्या विलक्षण परिस्थितीत पाढऱ्या शुभ्र अश्व्याच्या शोभिवत रथात महापराक्रमी अर्जुन बसलेला असून साक्षात भगवान श्रीकृष्ण त्यांचे सारथ्य करीत होते. युद्धाला प्रारंभ होणार इतक्यात अर्जुनाने शत्रुपक्षीय योद्ध्यावर एकदा साकल्याने दृष्टिक्षेप करण्याच्या इच्छेने आपला रथ उभय सैन्याच्या मध्यमार्गी क्षणभर उभा करण्यास श्रीकृष्णास सांगितले. कृष्णाने तसे करून 'पश्यैतान्समवेतान्कुरुनिति' (१-२५) असे उद्गार काढताच अर्जुनाने आसमतात दृष्टि टाकली मात्र, आणि काय आश्चर्य ! परस्परांच्या प्राणघातार्थ उद्युक्त झालेला तो आपल्याच बांधवाचा, इष्टमित्राचा, स्वजनाचा समुदाय पाहून एकाएकी त्या महापुरुषाच्या मनात पराकोटीचा विषाद उत्पन्न झाला ! अर्जुन युद्धाला नवखा होता असे नाही, अनेक दुर्दमनीय शत्रूंना धूल चारणारा तो बसलेला परतप वीर हाता परतु गृहकलहस्वरूपी या युद्धात आपलच आप्तेष्टमित्र, बहीलघारी मडळी, पूजनीय गुरुजन, ज्यांना प्रेमभावाने चिरजीव असा येहवीं आशीर्वाद दिला असता असे अल्पवयी स्वजन, समवयस्क सगेसोपरे हेच सर्व आपल्यासमोर युद्धार्थ उभे आहेत हे विलक्षण दृश्य त्या वेळीं प्रत्यक्ष पाहून अर्जुनाच्या वीरहृदयाचा थरकाप झाला ! राज्यादि भोगार्थ आप्तेष्टस्वजनार्थी हे असे युद्ध करणे म्हणजे महत्पाप होय अशी त्याच्या मनाची कल्पना होऊन, केवढ्या अधोर पापकर्मांला आम्ही स्वार्थाप होऊन उद्युक्त झालो आहो, अशा परमावधीच्या विषादाने त्याने घनुष्यबाण सार्ली टाकून भीकृष्णाबबळ युद्धास स्पष्ट नकार व्यक्त केला ! इतकी उत्कटा-निर्माणकारी गुतागुतीची परिस्थिति, असा अनपेक्षित रोमहर्षक प्रसंग, आणि त्याचे इतके नाप्यपूर्ण, हृदयस्पर्शी व मानमशास्त्रयुद्ध वर्णन यांचा हा असा त्रिरेणी सगम इतरत्र क्वचितच आढळून येईल !

अर्जुनविषादाचें महत्त्व

या अर्जुनविषादातूनच गीतेतील दैवी समापणाला चालना मिळाली असल्याने, व त्याला दूर करण्यासाठीच गीतेतलें विश्वविख्यात तत्त्वज्ञान सांगितलें गेलें असल्याने, गीतोपदेशाच्या तात्पर्यनिर्णयात उपक्रम म्हणून या अर्जुनमानसावस्थेचे महत्त्व उघडच आहे. अर्जुनमानसमथन हा गीतातत्त्वनिर्णयाचा पायाच होय. अर्जुनाचा मूळ प्रश्न कोणत्या स्वरूपाचा होता, कोणत्या मानसिक भावनिक व बौद्धिक अवस्थेत तो उगम पावला होता, स्वतः श्रीकृष्णानें त्या प्रश्नाकडे कोणत्या दृष्टिकोनाने पाहिलें याची यथायोग्य चर्चा केल्याशिवाय श्रीकृष्णाच्या उत्तराचें खरें मर्म ध्यानात येणें दुरापास्त आहे. अनेक भाष्यकारांच्या गीताविषयक विपर्यस्त ग्रहाचा उगम त्याच्या सद्गोप अर्जुनमानसमथनात आहे हे पुढील प्रकरणावरून वाचकास वळून येईल. सुदैवानें गीताकारांनी अर्जुनाच्या स्वतःच्याच शब्दात त्याच्या तत्कालीन मनःस्थितीचें खुलासेवार मार्मिक वर्णन आपल्यास उपलब्ध करून ठेवलेलें आहे. ज्याच्या चित्तात हा विषादमोह उत्पन्न झाला होता तो कोणी साधारण येरीगेरी माणूस नव्हता; विश्वसचालनात पुरुषोत्तम नारायणाचा निष्ठावत अनुयायी जो नर त्याचा तो अवतार होता. श्रीकृष्णाच्या सद्वासाचा, सख्यत्वाचा, प्रेमाचा दुर्मिळ लाभ त्याला झाला होता. आणि त्याला विषाद झाला तो तरी किती उदात्त भूमिकेवरून ! त्या विषादात स्वतःच्या स्वास्थ्याची किंवा मृत्यूची चिंता नव्हती; अतिम जयाविषयी शंका नव्हती. चिंता होती एकंदर कुलाच्या परपरेवद्दल व नैतिक उन्नतीवद्दल, आणि शंका होती स्वतःच्या हातून ऐहिक भोगाधीत्यर्थं पारलौकिक भेयाची हानि होण्यावद्दल ! प्रत्यक्ष श्रीकृष्णच अर्जुनाच्या—किंवाहुना मानवजातीच्या—सुदैवानें त्यावेळीं तेथे जवळ होते म्हणून बरें झालें; तेच होय म्हणून अर्जुनाच्या या निःस्वार्थ उदात्तस्वरूपी विषादाकडे हेटाळणीने पाहून हसू शकले, व सतरा अध्याय चर्चा करून शेवटीं अर्जुनाला कठोर कर्तव्याच्या कर्मभूमीवर पुनः आणू शकले. इतर कोणी तेथे असता तर “अर्जुना, खरें रे खरेंच ! केवढा तरी मूर्खपणा तुम्ही करावयास तयार झाला होता ! हा धर्मराज इतका ज्ञानी म्हणवितो पण त्याच्याहि लक्षात राज्यलोमाच्या धुर्दात ही गोष्ट आली नाही, ती तुझ्या ध्यानात आली तेव्हां तुम्ही घन्य आहो ! आपल्या ऐहिक धनमगुर ऐश्वर्यासाठी, सुखोपभोगासाठी, या आत्तांहीं, पूज्य गुरुबनारसी युद्ध करणें हे

खरोखरच महत्पाप आहे. अरे, नुसतें राज्यच काय पण आपले पचप्राणीहि ज्या पितामह भीष्माचे चरणां त्वा अर्पण करावेत, त्याच्यावरच तू धारदार बाणांनी नेम घरणे हें कल्पनातीत पाप आहे. पूजनीयाशी असें वर्तन हें आर्यपरपरेला सर्वथैव विरुद्ध, निश्चित अधोगतिकारक व बुद्धिभ्रष्टतेचें लक्षण आहे. बरं झालें तुला वेळींच ही उपरति झाली; चल, आपण हें सारें धर्म-राजास समजावू, आणि त्यानेंही नच ऐकलें तर निदान तू आणि मी तरी या रणागणावरून निघून जाऊ. मग आपल्या पश्चात हे आपापसात खुशाल लडू देत !” असें म्हणाला असता परतु श्रीकृष्णानें तसें म्हटलें नाहीं. आणि उलट विश्वकल्याणाच्या ध्रुवतान्यावरून आपली दृष्टि लवभरहि दळू न देतां देखील अर्जुनाचें मन त्या आपाततः महत्पाप भासणाऱ्या घोर युद्धाकडे खुशीनें वळविलें, आणि त्याचा प्रारंभीचा रक्तशोषक विषादमोह दूर केल्या !

गीतेंतील अर्जुनमानसचित्रण

म्हणून या अतिविलक्षण विपादाचें व मोहाचें वास्तव स्वरूप लक्षात घेणें प्रत्येक गीताभ्यासकाला पार आवश्यक आहे परंतु त्या चर्चेत प्रत्यक्ष शिरण्यापूर्वी तें अर्जुनमानसवर्णन आम्ही येथें प्रथम समग्र उधृत करितों, म्हणजे त्यावर आधारलेलें आमचें खंडनमडनात्मक विवेचन समजणें वाचकास सुलभ जाईल. समोर उपस्थित अशा त्या सर्व आतस्वकीयाना पाहताच—

परम कृपेनें व्याकुळ होऊन व मनात विषाद उत्पन्न होऊन अर्जुन असें बोलला : हे कृष्णा, युद्धार्थ येथें जमलेल्या या स्वजनाना पाहून (१-२८) माझे अवयव चालेनातसे होत आहेत, तोंडास कोरड पडत आहे, शरीराला वप मुद्दून रोमाच उभे राहत आहेत (२९); अंगाचा दाह होत आहे, हातातून गांडीव धनुष्य गळून पडत आहे, उभे राहवत नाहीं, व माझे मन भ्रमिष्टासमान होत आहे (३०). केशवा, मला एकदरीत (या युद्धकृत्याची) लक्षणें (चिन्हे, परिणाम) ठीक दिसत नाहींत, युद्धात स्वजनाचा प्राण घेऊन कल्याण होईलसें मला दिसत नाहीं (३१). कृष्णा, (या अशा परिस्थितीत) मला विजयाची इच्छा नाहीं, राज्याची नाहीं, मुक्ताचीहि नाहीं, हे गोविंदा (युद्धात स्वजनांना मारल्यानंतर) राज्य, भोग किंवा जीवित देखील आम्हाला काय होत (म्हणजे त्यापासून आमचें मनें काय होणार!) (३२) आम्ही इच्छिलेले राज्य, भोग व मुलें यांचा (युद्धांत)

ज्याच्या बाजूने (संरक्षणार्थ) उपयोग व्हावा, तेच (हे स्वजन) आपल्या सपत्नीवर व प्राणावर पाणी सोडून या युद्धप्रसंगा (आमच्या विरुद्ध) उभे आहेत (३३). आचार्य, बडील, पुत्र, व त्याचप्रमाणे आज्ञे, मामे, सासरे, नातू, शालक, व अन्य नातेवाईक (३४), याना, हे मधुसूदना, पृथ्वीसाठीच तर काय पण त्रैलोक्याच्या राज्यास्तवहि मी, माझा प्राण घेतला जाणार असला तरी, मारू इच्छित नाही (३५). जनार्दना, या धार्तराष्ट्रांना ठार मारून आमचे काय कल्याण होणार? आततायी अशा (देखील) यांना मारून आमच्या पदरी पापच पडणार! (३६) म्हणून या कौरवाना आणि अन्य (शत्रुपक्षीय) स्वभाववाना आम्ही मारणे योग्य होणार नाही. कारण, स्वजनाना मारून, माघवा, आम्ही सुखी कसे होऊं? (३७). जरी लोभाने भ्रष्टबुद्धि झालेल्या याना (या युद्धात घडणारा) कुलक्षयाचा दोष व मित्रद्रोहाचे पातक दिसत नाही (३८), तरी हे जनार्दना, तो कुलक्षयाचा दोष आम्हाला स्पष्टपणे दिसत असता या पापकर्मापासून निवृत्त होण्याचा विचार आम्ही केल्यावाचून कसे राहावे? (३९) कुलाचा क्षय झाला म्हणजे पूर्वापार चालत आलेले कुलधर्म नष्ट होतात आणि तसे झाले म्हणजे ते सर्व कुल अधर्माच्या अधीन होते (४०). अधर्म माजला म्हणजे, कृष्णा, त्या कुलांतल्या स्त्रिया कुमार्गंगामा होतात, आणि तसे झाले म्हणजे, हे बाणेश्या, वर्णसंकर घडून येतो (४१). संकराचा परिणाम म्हणून ते कुलघातक आणि ते कुल निश्चित नरकाप्रत जातात; आणि अशाचे पितर पिंडदानतर्पणादि क्रियान्या अपभार्या पतन पावतात (४२). कुलघातकाच्या ह्या अशा वर्णसंकरकारक दोषामुळे शाश्वत असे कुलधर्म व जातिधर्म उध्वस्त होतात (४३). हे जनार्दना, ज्याचे कुलधर्म उध्वस्त झाले आहेत अशा व्यक्तींना निश्चित नरकवास घडतो असे आम्ही ऐकत आलो आहो (४४) अरेरे! राज्यमुलाच्या लोभाने आम्ही स्वजनाना मारण्यास तयार झालो! खरोखर हे केवढे घोर पातक करण्यास आम्ही उद्युक्त झालो आहो! (४५) शस्त्रहीन व प्रतिकाररहित अशा मला या रणभूमीवर शस्त्रधारी धार्तराष्ट्रांनी ठार मारले तरी (मी याना मारण्यापेक्षा) मला ते अधिक कल्याणकारक होईल! (४६)

संजय म्हणाला :—याप्रमाणे बोलून शोकाकुलचित्त असा तो अर्जुन धनुष्यबाण टाकून रणागणावर रथात आपल्या आसनावर स्वस्थ बसला! (४७).

दुमरा अध्याय

संजय म्हणाला :—याप्रमाण कृपेने व्याकुळ झालेल्या, अश्रूंनी डोळे पूर्णपणे ढबडबलेल्या, व विषाद करणाऱ्या त्या अर्जुनाला मधुसूदन असे बोलते झाले (१) :—

श्रीभगवान म्हणाले :—अर्जुना, हे अनार्य, स्वर्गाविरुद्ध व अपकीर्तिकारक काळोखेने या विरुद्ध प्रसर्गां तुझ्यांत कोठून शिरले ? (२) पार्था, नामदपणा सोड, हा तुला शोभत नाही. परंतुपा, हृदयाचे हे क्षुद्र दुबळेपण सोडून (युद्धार्थ) उभा राहा (३).

अर्जुन म्हणाला :—कृष्णा, पूजनीय अशा भीष्मद्रोणावर युद्धात मी उलटून वाग कसे सोडू ? (४) महानुभाव अशा या गुरुजनाना मारण्यापेक्षा या पृथ्वीतलावर भीक मागून पोटाची पळगी भरणे देखील श्रेयस्कर आहे ! (कौरवांच्या) द्रव्याच्या गुलाभीत अडकलेल्या या गुरुजनाना मारून याच लोकां आणि तेहि त्याच्या रक्ताने माललेले असे भोग भोगावयास मिळतील (पारलौकिक तर अकल्याणच होणार) (५). आम्हां जिंकवें किंवा (याच्या वडून) जिंकलें जावें, यात आम्हाला काय अधिक श्रेयस्कर आहे, हे कळेनासे झाले आहे. ज्यांना मारल्यानंतर आम्हाला जिवंत राहाणेहि नकोसे व्हाव तेच हे घातराष्ट्र (युद्धार्थ) समोर उभे आहेत ! (६) माझ्या वृत्तीला या वेळी दैन्य झाले असल्याने (कार्याकार्यनिर्णयाचा) माझा स्वभाव मी गमावून बसले आहे, व म्हणून धर्माविषयी (कर्तव्याविषयी) माझ्या मनात मोठे उत्पन्न झाला असून त्याचा खुलासा मी तुला विचारीत आहे. मला काय श्रेयस्कर आहे ते निश्चितपणे सांग, मी तुझा शिष्य असून शरण आलेल्या मला मागे दाखव (७). कारण, पृथ्वीचे निष्कटक समृद्ध राज्य किंवा देवाचे आधिपत्यहि प्राप्त झाले तरी माझ्या इद्रियाना शुष्क करित असलेला हा माझा शोक (विषाद) जेणेकरून दूर होईल असे मला काहीहि दिसत नाही ! (८)

संजय म्हणाला :—तो मशर्यार अर्जुन याप्रमाणे श्रीकृष्णाला बोलून, व 'मी लटगार नाही' असे म्हणून स्वस्थ बसला ! (९) राजा धृतराष्ट्रा, (ऐन युद्धारंभी) दोन्ही मैत्र्यांच्या मधोमध अशा प्रकारे विषाद करणाऱ्या त्या अर्जुनाला भीष्म द्रव्यासारखे करून म्हणाले (१०) :

श्रीभगवान म्हणाले :—अरे, ज्याविषयी शोक करू नये त्याविषयी तू शोक करीत आहेस, आणि शरणागतीच्या गोष्टी सांगतोस ! तरे विद्वान लोक प्राग जागे व राहणे या उभय घटनांवरल शोक करीत नाहीत (११).

गीतोपदेशरूपी तिजोरीला उघडण्यासाठी आवश्यक असणाऱ्या किल्ल्यात वरील एकतीस श्लोक म्हणजे पहिली गुरुकिल्ली होय. ही नीटपणे हस्तगत झाल्याशिवाय त्या तिजोरीतील तत्त्वरत्नभांडार ग्रहण करणे शक्य होणार नाही. वरील श्लोकात अर्जुनमानसाचे प्रत्यक्ष चित्रण आहे यात सजयाच्या उद्गाराचे साडेचार श्लोक, श्रीकृष्णाच्या उद्गाराचे तीन, व त्राकी साडेवीस स्वतः अर्जुनाच्या उद्गाराचे आहेत. वरील श्लोकाचा प्रमुख आधार घेऊन पण त्याबरोबरच गीतेतील इतर भागाकडेही योग्य लक्ष पुरवून आपल्यास आता या पूर्वखंडात सविस्तरपणे अर्जुनमानसमथन करावयाचे आहे. ज्याप्रमाणे संपूर्ण गीतेच्या—गीतेतील श्रीकृष्णप्रणीत तत्त्वज्ञानाच्या—दृष्टीने हे एकतीस श्लोक म्हणजे केवळ उपक्रम ठरतात, त्याप्रमाणे या एकतीस श्लोकाचाच वास्तविक आशय निश्चित करावयाचा झाल्यास याना एक स्वतंत्र प्रकरण समजून, मागे सांगितलेल्या उपक्रमोपसंहारादि कसोट्या वापरण शक्य आहे अशा प्रकारे योग्य विचार केला म्हणजे अर्जुनाच्या या सशयविषाद—मोहावस्थेचे वास्तव स्वरूप ध्यानात येऊ शकते. निरनिराळ्या माध्यकारांनी यातील स्पष्ट अर्थाला सोडून पूर्वग्रहदूषित होऊन अर्जुनाच्या तात्कालिक मनस्थितीत जे गुणदोष खरोखर नव्हते त्याचाहि त्याच्यावर आरोप करण्याचा प्रयत्न कसा केला आहे हे आमच्या वाचकांच्या ध्यानात पुढे येणाऱ्या चर्चे वरून येईलच. अर्जुनाचा विषाद म्हणजे या प्रकरणाचे प्रारंभी वर्णिल्याप्रमाणे एका महापुरुषाचा लोकविलक्षण विषाद होता. सामान्य माणसाच्या नेहमीच्या विषादाने व अर्जुनाच्या त्या विषादात जमीनअस्मानाचे अंतर आहे. ज्या विषादामुळे विश्वाला गीतामृताची प्राप्ति झाली ती कितती अपूर्व असला पाहिजे हे काय सांगायलास हवे ? अशा या अमृतफलद्रायक, महापराक्रमी वीर पुरुषाच्या हृदयात कर्तव्याच्या एन क्षणी व व्यक्तिय. अत्यंत नि स्वार्थी उदात्त भूमिकेवरून उत्पन्न झालेल्या, विषादाचे वास्तव स्वरूप काय आहे हे आपण प्रथम निश्चित करू, म्हणजे त्याला उतारा म्हणून श्रीकृष्णाने जे तत्त्वज्ञान सांगितले त्याचे मर्म यथार्थतेने ध्यानी येऊ शकेल. कुशल वैद्याने यशस्वीरित्या केलेल्या औषधयोजनेचे रहस्य समजून घ्यावयाचे असेल तर प्रथम त्या रोगाच्या स्वरूपाचे नीट निदान आपल्या ध्यानात येण्याची आवश्यकता योग्यता मुद्द विद्यार्थी नाकारेल !

प्रकरण चवथें



अर्जुनावर संन्यासानुकूलतेचे आरोप



गीतेत चर्चितचर्चण शक्य नाहीं

संभाषणामध्ये पृच्छकास जी प्रारंभीच अमान्य असेल किंवा निदान मान्य नसेल अशाच एखादी भूमिका सिद्ध करण्याचा उद्देश कोणत्याहि सोपपत्तिक उत्तरात मुख्यत्वेकरून असला पाहिजे हें उघड आहे. जी भूमिका अर्जुनास प्रथमपासूनच मान्य असेल तीच पुनः त्याच्या गळीं उतरविण्यासाठीं श्रीकृष्णानें सतरा अध्याय गीता—आणि तीहि रणभूमीवर शस्त्रसपाताच्या अत्यंत महत्त्वपूर्ण समयीं—सागत बसणें सभवनीय नाहीं. यास्तव अर्जुनास प्रारंभीच मान्य असलेल्या व अमान्य नसलेल्या एखाद्या विषयात गीतेचे प्रमुख सार धुडू पाहणें म्हणजे श्रीकृष्णाचे पदरीं उघड्या दारावरच विनाकारण ठोटावीत बसण्याचा—निरर्थक चर्चितचर्चणाचा—दोष बाधणें होय गीतेतील प्रमुख आदेश तोच असू शकेल की जो अर्जुनाच्या प्रारंभिक मनःस्थितीत त्यास मान्य नव्हता किंवा ज्याविषयी त्याला सशय वाटत होता.

उदाहरणार्थ, गीतेत श्रीकृष्णानें निरपवाद आत्यंतिक अहिंसा, व आत-
र्तापी दुष्टाचाहि अप्रतिकारानें विरोध, हा मुख्य घडा दिला आहे असें
म्हणतां येईल काय ? परंतु जो अर्जुन अशाहि प्रकारच्या शत्रूना रणात मार-
ण्यापेक्षा निःशस्त्र अप्रतिकारासहंत त्याचेमूढन स्वतःच मारला जाण्यासहि
राजी आहे (श्लोक १-३५ व ४६) त्याला कोणो अहिंसा ती आणखी
किती सिद्धविहार ? स्वतःच्या अन्याय्य इच्छापूर्तीसाठीं हिंसा आचरणें, किंवा
इच्छा न्याय्य असल्या तरी फपटानें, शत्रू बसावध असतां, म्याडपगाचा

इष्टा करून हिंसा करणे, या गोष्टी तर राहोन; कोणीहि सुज्ञ या गोष्टी गद्द मानेल. परंतु स्वतःच्या न्याय्य हक्काच्या संरक्षणार्थ, व शिष्टाईचे, सामोपचाराचे, सर्व प्रयत्न विफल होऊन अपरिहार्य ठरलेल्या आणि स्पष्ट पूर्वसूचनोत्तर आरंभलेल्या धर्मयुद्धातील हिंसेचेहि आचरण स्वतःच्या हातून घडू नये, व त्याऐवजी स्वतःस मृत्यु आला तरी बेहेत्तर, ही ज्याची प्रथमपासूनच भूमिका आहे, व त्या दृष्टिकोनातून जो भर रणागणांत शस्त्र टाकून स्वस्थानी स्वस्थ बसतो त्याला अहिंसेचे आणखी घडे घावयाचे किंवा (त्याची ती विचारसरणी बरोबर असल्यास) त्याच्याकडून घ्यावयाचे ? अर्जुनाची अहिंसा म्याडपणाची होती असेहि कोणी म्हणू शकणार नाही; स्वतःच्या जीवितरक्षणार्थ किंवा अनुसामर्थ्याने हृदयात घडकी मरून तो रणागणातून पलायन करण्याची परवानगी कृष्णाजवळ मागत नव्हता. त्याची अहिंसा शूराची होती; आपल्या अहिंसेचा परिणाम म्हणून आपल्यास वेळी प्राणासहि मुकावे लागेल याची त्याला पूर्ण जाणीव होती, व तेथपावेतो जाऊनहि अहिंसेचे पालन करण्याची त्याची तयारी होती. मरेन पण मारणार नाही हा त्याचा बाणा होता. बरे, त्याची अहिंसा क्षणिक भावनावेगातून उद्भूत, विचारहीन, बुद्धिशून्यपणाची होती असे म्हणावे तर अर्जुनाने आपल्या अहिंसावादाला युक्तिवादाचा भरपूर पाठिंबा दिला आहे. त्याचा हा अहिंसेचा आग्रह केवळ लौकिक आत्ममतेवर आधारलेला नसून पापपुण्याच्या नैतिक विचारावर आधारलेला होता.^१ स्वजनाच्या मर्यादित क्षेत्रात का होईना, पण आत्यंतिक अहिंसेचे याहून अधिक उदात्त उदाहरण व समर्थन सापडण कठीणच आहे.^२ अर्जुनाच्या त्या समर्थनात हेत्वाभास असेल-नव्हे, आहेच. पण तो हेत्वाभास दूर करावयाचा म्हटल्यास त्याची आत्यंतिक अहिंसेची भूमिकाहि गडगडल्याविना राहणार नाही. म्हणजे असे काँ, आत्यंतिक अहिंसेच्या भूमिकेवर स्थिर राहून अर्जुनाच्या विचारसंगीस चूक ठरविणे-निदान गीता प्रतिपादन करिते त्या

१ प्रकरण दहावे व अकरावे पादा

२ पादा - "Arjun takes up a pacifist attitude and declines to participate in a fight for truth and justice. He takes a human view of the situation and represents the extreme of non-violence" - 'the Bhagavadgita' by Dr S Radhakrishnan, P. 68 (Italics ours)

मार्गानें चूक ठरविणें—शक्य दिसत नाहीं. निरपवाद अहिंसा हेंच ज्याला योग्य प्येव वाटत असेल त्यानें, ख्रिस्तानुयायी जपानी पंडित डॉ. कागावा यानां महात्मा गांधींस एकटा लिहिल्याप्रमाणें, श्रीकृष्णाच्या उत्तरापेक्षा अतुं नाच्या प्राथमिक आक्षेपालाच अधिष्ठ सयुक्तिक मानणें प्रामाणिकपणाचें ठरेल !^१ स्पष्ट सागावयाचें म्हणजे अशा व्यक्तीच्या दृष्टीनें गीतेतील श्रीकृष्णाचा उपदेश मुख्यतः चूक किंवा निदान निरर्थक ठरतो. साराश, गीतेतील उपदेशात श्रीकृष्णानें अर्जुनास घोर हिंसात्मक युद्धासाठी प्रवृत्त केलें आहे म्हणूनच केवळ नव्हे, तर अर्जुनाच्या प्रारंभीच्या भूमिकेंतच आत्यंतिक अहिंसाचरणाची उदात्त भूमिका दिसत अमल्यामुळ देखील, गीतेचें प्रमुख तात्पर्य अशा अहिंसेच्या शिकवणुकीत पाहता येणार नाहीं. याचा अर्थ गीताकार अहिंसेला सर्वसाधारण नियम म्हणून मुळाच मान देत नाहींत किंवा अविचारी हिंसेचेहि ते समर्थन करतात असा मात्र नव्हे, पण एकांगी अहिंसेची शिकवण गीता देत नाहीं हें खरें.

गीताभाष्यांचे प्रमुख विरोधी पंथः संन्यासवादी व कर्मवादी

एवंच भगवद्गोतिपासन नें प्रमुख तात्पर्य काढावयाचें त्याच्या उल्लेख वृत्ति आपल्यास अर्जुनाच्या आरंभीच्या मनःस्थितीत इगोचर शाली पाहिजे.

१ महात्मा गांधींनी डॉ. कागावा यांस यावर फक्त “ मग तुमच्या मतानें शिष्य गुरुपेक्षा मोठा हाता तर ” इतकेच उत्तर दिले व अधिक काही विवेचन केलें नाहीं । (पाहा ‘केसरी’, पुणे, १-७-१९४९ पृ ३, स्टॅन्ले जोन्स कृत गांधी-चरित्र पुस्तकाचें परीक्षण) गीतेत श्रीकृष्णांनी केलेला एकंदर उपदेश आपल्या निरपवाद अहिंसेच्या शिकवणुकीच्या तुलनेनें निकृष्ट प्रतीचा आहे असें स्वतः महात्मा गांधींनी कधी (आमच्या माहितीप्रमाणें) जाहीरपणें तरी म्हटलें नाहीं त्याऐवजीं गीतोपदेशाचें तात्पर्यच अहिंसापर आहे असा आपण घरण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला पण त्याचे एक अनुयायी आचार्य जावडेकर यानीं मात्र महात्मा गांधी हे गीतेच्याहि पुढें गेले असें म्हणण्यास प्रारंभ केला आहे । (पाहा “ नवशक्ति ”, दिवाळी अंक, १९५०, ‘भगवद्गीता, टिळक आणि गांधी ’ नामक लेख) स्वतः गांधींचा गीताविषयक दृष्टिकोन व श्री जावडेकरांनी त्याचें केलेलें स्पष्टीकरण याची तुलना केली, म्हणजे खरे गांधी गातच्या पुढे गेले होते किंवा नाहीं हा प्रश्न बाजूस ठेवला, तरा गांधींचा गीताविषयक दृष्टिकोन स्पष्ट करण्यात श्री. जावडेकर हे स्वतः महात्मा गांधींच्याहि पुढे गेले आहेत असें मात्र म्हणावेसे वाटतें ।

तरच गीतेला अर्थवच्च व महत्त्व; येन्द्वीं गीतोपदेश म्हणजे, केवळ चर्चित-चर्चण टरेल. गीतेवरील अनेक भाष्यकाराना याची जाणीव नाही असें नाही. गीतातात्पर्यनिर्णयाचा आजपावेतोंचा उपलब्ध इतिहास पाहिल्या तर-सारनिश्चितीचे वैयक्तिक वा किरकोळ प्रयत्न वगळून-दोन प्रमुख विरोधी पथ आपल्या नजरेसमोर उभे राहतात: आत्यंतिक कर्मसंन्यासवादी आणि एकांगी कर्मवादी. दोघानाहि गीतेत आपापल्या मतप्रणालीस पाठिंबा दिसतो. पहिल्या पक्षाचें म्हणणें असें कीं, ज्ञानप्राप्तीपूर्वी साधकानें कर्म करणे आवश्यक असतें तरी सिद्ध पुरुषानें ज्ञानोत्तर अवस्थेंत कर्मांचा वटाक्षानें, त्यांना मोक्ष मार्गातील बाधा किंवा निदान अजागलस्तनवत् अडगळ मानून, त्याग करावा व केवळ ज्ञानोपासना करित उर्वरित आयुष्य जीवन्मुक्तावस्थेंत व्यतीत करावें; त्या-या मते गीतेचीहि हीच मुख्य शिकवण आहे. दुसऱ्या पक्षाच्या मतानें गीतेचें प्रमुख सार हें आहे कीं, साधक मुमुक्षूनेच नव्हे तर सिद्ध मुक्तानेहि “आमरणान्त” अनासक्तिपूर्वक सर्व प्रकारचीं कर्मे करीत राहावे, कर्मांचा “स्वरूपतः” म्हणजे प्रत्यक्ष संन्यास करण्याचा प्रयत्न कधीहि करू नये, केवळ कर्मफलच्छेदाचा त्याग केला म्हणजे पुं. प्रथम पक्षाचे अध्वर्युं आद्य श्री शंकराचार्य असून, द्वितीय पक्षाच नेतृत्व लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळक याचेकडे मानलें जातें. उभय व्यक्ति भेष्ट कोटीच्या होऊन गेल्या, व दोघाच्याहि नानाविध प्रथरचनेत अचाट बुद्धिसामर्थ्य, विश्वेद्वाराची कळकळ व गाढ व्यासंग याचें दर्शन घडून येतें. या उभयतांच्या गीतोपदेश विषयक मतांची विस्तृत चर्चा पुढें जागोजाग येईलच. प्रस्तुत प्रकरणात अर्जुनाच्या प्रारंभिक भूमिकेकडे व मूळ प्रश्नाकडे पाहण्याच्या त्याच्या दृष्टि-कोनाचें विवेचन कर्तव्य आहे.

गीतेच्या अंतिम तात्पर्याला मूलतः विरोधी अशी अर्जुनाची प्रारंभिक अवस्था असली पाहिजे याची कर्मवाद्यांनीं चांगलीच जाणीव दाखविलेली असून, त्यांनीं या गोष्टीचा संन्यासवाद्यावर बाजू उलटविण्यात भरपूर उपयोग करून घेतला आहे. आमरणान्त (निरंकाम) कर्म करीत राहणें हेंच गीतारहस्य आहे असें मत प्रतिपादन करण्यास प्रारंभीच्या विषादात अर्जुन निष्कर्म संन्यासमार्गाचें आचरण करावयास निघाला होता असें म्हणण्यात साहजिकच सुमंगति व बळकटी प्राप्त होते. अर्जुनाच्या प्रारंभीच्या संन्यासमार्गाच्या व सर्वकर्मत्यागाच्या पार्श्वभूमीत भीकृष्णाचा कर्ममार्गपर उपदेश उघडच पडून

दिसतो, व उपक्रम आणि उपसंहार याची बरोबर हातमिळवणी झाल्यासारखी दिसते. नवीनच प्रवेशपरीक्षेला बसणारा विद्यार्थी परीक्षागृह पाहताच बावरून 'नको ती परीक्षा व नको तो अभ्यास' असे म्हणून घरी जाऊ लागवा, पण त्याचवेळी सुदैवाने एखादा हितोपदेशक भेटून त्याने त्यास समजुतीच्या चार गोष्टी सांगून पुनः परीक्षा-स्थळी आणून बसवावे; किंवा एन विवाहाच्या वेळी सर्वसंगपरित्यागी विरक्तीच्या नादी लागून बोहल्यावरून पळू पाहणाऱ्या एखाद्या 'नारायणाला' कुणा 'रामदासाने' 'आर्धो प्रपच करावा नेटका, मग ध्यावे परमार्थविवेका' (किंबहुना आमरणान्त प्रपच नेटका करावा, व प्रपच करित असताच परमार्थ साधावा) असा बोध करून पुनरपि चतुर्भुज होण्यासाठी तयार करावे, तद्रत् माऊबदकीच्या कुलघातक युद्धाच्या प्रत्यक्ष दृश्याने घृणा उत्पन्न होऊन वैराग्याकडे व कर्मसन्यासमार्गाकडे झुकू लागणाऱ्या अर्जुनास श्रीकृष्णाने मोठ्या कौशल्याने कर्ममार्गाकडे प्रवृत्त केले असे याचे प्रतिपादन असते. पण या सर्व विवेचनाचा पाया अर्जुन प्रारम्भाच्या सशया वस्थेत सन्यासमार्गाकडे वळला होता, या समजुतीवर आहे हे उघडच आहे जर अर्जुनाची भूमिका मुळातच सन्यासमार्गाची नसेल तर त्या मार्गासह गीतेतील विवेचनेने त्याला परावृत्त केले या विधानात तथ्य राहत नाही. यासाठी उपरोक्त एकतीस श्लोकाची लक्षपूर्वक छाननी करून त्यात सन्यास मार्गाच्या अनुयायित्वाचा वास कोठे येतो की काय हे पाहणे आवश्यक आहे.

मात्र दोघांनाहि अर्जुनमानसांत सन्यासवादाच दिसतो !

पण तत्पूर्वी ध्यानात घेण्यासारखी विशेष मौजेची गोष्ट अशी की, अर्जुनाच्या मनःस्थितीविषयीची ही समजूत—अथवा—गैरसमजूत कर्ममार्ग वाद्याच्याच भाष्यात सापडत असे नव्हे, तर खुद्द सन्यासमार्गवाद्याच्याहि भाष्यात आढळून येते ! वस्तुतः कर्मवाद्यांनी या समजुतीचा आधार घेतला तर ते, वर म्हटल्याप्रमाणे, त्यांच्या तात्पर्याशी सुसंगत तरी ठरते. परंतु सन्यास मार्गायांनाहि याच समजुतीने अर्जुनाच्या सशयावस्थेकडे पाहिले याबद्दल आश्चर्य वाटते; कारण हा दृष्टिकोन त्यांच्या गीतातात्पर्याशी सुसंगत देखील नाही. अर्जुनाचा जर प्रथमपासूनच सन्यासमार्गाकडे कल होता तर पुनः इतकी सगळी गीता सांगून सन्यासमार्गच प्रतिपादन करण्याचे कारण तरी काय होते ! गीतेला चर्चितचर्चणच ठरविण्याचा हा प्रकार नव्हे काय ! पण

असा आक्षेप घेतला असता, वास्तविक अर्जुनाच्या प्रारंभिक अवस्थेविषयीच्या आपल्या दृष्टिकोनातच (जिंथा तसे नसल्यास, गीतोपदेशाच्या तात्पर्याविषयीच्या आपल्या समजुतीत) काही तरी चुकत आहे अशी जाणीव होण्याऐवजी बुद्ध्याचा पाय खोलत या न्यायाने सन्यासमार्गायाकडून भलभलती समर्थन पुढे करण्यात आली, व त्याच्यावर टीकेचा भडिमार करण्यास विरुद्ध पशाला चांगलाच अवसर मिळाला !

गीतेचा उपसहार, फल, इत्यादि स्पष्टपण युद्धकर्माय असता गीतेचे तात्पर्य सर्वकर्मसन्यासपर आहे या भुसभुशीत भूमिकेवर उभे असणारे हे माध्यम वरील आक्षेपाविरुद्ध असे समर्थन करू लागले की, अर्जुन जरी प्रारंभीच सन्यासमार्गाकडे वळला होता तरी तो अज्ञानी असल्याने श्रीकृष्णाने त्याला सन्यासासाठी अनधिकारी मानून कर्माकडेच प्रवृत्त केले, परंतु ज्ञान्याकरिता मात्र गीतेने शेवटी सन्यासच प्रतिपादन केले आहे. परंतु मूळ आज्ञारापेक्षाहि औपधयोजनेने प्रकृति अधिकच विकोपास जावी, तद्वत् या भ्रामक समयाने कर्मसन्यासपर गीताभाष्याच्या मार्गात अधिकच अडचणी उपस्थित झाल्या ! श्रीकृष्णाच्या इतक्या निकट सान्निध्यात राहून आणि प्रत्यक्ष त्याच्या ताडून पवित्रतम असे ज्ञानरहस्य श्रवण करूनहि, अर्जुन अज्ञानीच राहिला का ? ऋषिमुनीना दुर्लभ असणारे विश्वरूपदर्शनहि ज्याने दिव्यचक्षूंनी अनुभविले त्याचे अज्ञान तरीहि नष्ट झाले नाही ? बरे अर्जुनाचे एक असो, पण गीतेतच श्रीकृष्णाने मी स्वतः देखील (लोकसंग्रहार्थ) कर्म करित असतो असे स्वच्छ म्हटले आहे ते काय स्वतःला अज्ञानी मानून ? शिवाय जनकादिकांनी कर्माच्या द्वारे मोक्ष मिळविला असेहि गीतेत म्हटले आहे, अज्ञान आणि मोक्ष यांचा समन्वय कसा करावयाचा ? एक ना दोन, एकागी सन्यासमार्गवाद्याच्या वरील कोटिक्रमावर किती तरी आक्षेप घेण्यासारखे आहेत ! आणि ते घेण्यात कर्ममार्गवाद्यांनीहि काही कसर टेवलेली नाही. १ परंतु ते आक्षेप जरी बराच असले, व त्यायोगे एकागी कर्मसन्यासवाद्यांची गीतातात्पर्याविषयक कल्पना जरी असमर्थनीय ठरत असली, तरी तेवढ्यामुळे कर्मवाद्यांची स्वतःची भूमिका-गीतातात्पर्याविषयक व अर्जुनमानसविषयक-इमत्तास बरोच ठरतेच असे

१ पाहा "गीतातत्त्वमजरी", पृ ९-१०, १९, २०

"गीतारहस्य", पृ ३०८-९, ३००-२१, ९५२-५६

नव्हे यास्तव अर्जुनाच्या मनात प्रारम्भीच संन्यासमार्गाचा उदय झाला होता या समजुतीचा—मग ती कोर्णाहि व्यक्त केली असो—स्वतंत्र साधक बाधक विचार करणे युक्त होय. मात्र त्या चर्चेच्या अरण्यात प्रत्यक्ष शिरण्यापूर्वी ही समजूत निरनिराळ्या भाष्यकारांनी कोणकोणत्या प्रकारे प्रदर्शित केली आहे याची काही मासलेवाईक उदाहरणे आम्ही घाबकासमोर टेवतो म्हणजे आमच्या उत्तरपत्रीय विवेचनाला अधिक निश्चितता प्राप्त होईल.

लोकमान्य टिळक “गीतारहस्या”त लिहितात : “भगवद्गीतेच्या उपक्रमोपसंहारादिकाकडे नजर दिली तर असे आढळून येईल की, भारती युद्धास प्रत्यक्ष आरंभ होण्यापूर्वी कुम्भक्षेत्रावर दोहों बाजूकडील सैन्ये लढाईस सज होऊन आता एकमेकावर शस्त्रसपात करणार, इतक्यात एकाएकी ब्रह्मज्ञानाच्या गोष्टी सांगून ‘विमनस्क’ व संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास आपल्या क्षात्रकर्मास प्रवृत्त करण्यासाठी भगवतांनी गीता उपदेशिली आहे” (पृ. २४). “ज्या लढाईत आपल्या हातून पितृवध व गुरुवध होऊन सर्व राजाचा व बाधवाचाहि क्षय होणार ती घोर लढाई करणे योग्य की अयोग्य, अशी शका मनात येऊन अर्जुन युद्ध सोडून संन्यास घेण्यास जेव्हा तयार झाला.....” (पृ. ५२). “संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास ही कारणे सांगण्यासाठीच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली असून, चित्तशुद्धीनंतर मोक्षाला कर्माची जरूर नाही, अशा युक्तिवादाने गीतेत मन्यासमार्गच प्रतिपाद्य आहे, असे अनुमान करिता येत नाही.” (पृ. ३०७). शेवटी सर्वांत स्पष्ट विधान पाहा : “जगात आयुष्यक्रमणाचे मार्ग दोन, एका सांख्य आणि दुसरा योग पैकी ज्या सांख्य किंवा संन्यास मार्गाचा आचार लक्षांत आणून अर्जुन लढाई सोडून भिक्षा मागण्यास तयार झाला होता त्या मन्यासमार्गातील तत्त्वज्ञानप्रमाणेच आत्म्याचा किंवा देहाचा शाक करणे उचित नाही.” (पृ. ६२५) (जाड ठसा आमचा).

रा. टिळकाचे अनुयायी श्री. ज. स. वरदीनर “गीतातत्त्वमजरीत” लिहितात : “लाभपणा, वित्तपणा व पुत्रपणा अशा ति-ही एपणाचा त्याग करून भैक्षपणाचा स्वीकार केल्यावाचून आत्मज्ञानाची प्राप्ति होत नाही, असा उपनिषदातून प्रतिपादन केलेल्या तत्त्वज्ञानाचा अर्थ केला जातो त्या अर्थाचा अर्जुनाच्या मनावर पगदा घसला असल्यामुळे अर्जुनालाहि

असे वाट्टे लागले होते कीं, युद्धासारखे घोरकर्म टाकून दिल्याशिवाय आपल्याला मोक्षप्राप्तीचा मार्ग गाढता येणार नाही.” (पृ. ३). “ गीतेपूर्वी वेदान्ताचा ओष संन्यासमार्गाकडे झुकला होता व त्याचा एवढा पगडा वसत चालला होता कीं, अर्जुनासारख्या अतिरध्यालाहि आयत्या वेळीं भैक्ष्यचर्य आचरण्याचा मोह पडला.” (पृ. १५). “ भारतीय युद्धकाळीं सांख्यमार्ग इतका रूढ व सर्वमान्य झाला होता कीं, अर्जुनासारख्या रणपंडित युद्धाचें आपलें कर्तव्य टाकून भैक्ष्यचर्य स्वीकारण्यास तयार झाला होता !” (पृ. २७). आणखी पाहा : “ गीतेच्या पूर्वी तत्त्वज्ञानाची अशी उत्क्रांति होत होत वेदकालातील ‘ ऐश्वर्ययोगा’च्या जागी वेदान्त्यांचा ‘ सर्वकर्मसंन्यासयोग ’ येऊन बसला होता. जनतेच्या मनावर बसलेली ही निवृत्तिमार्गाची पकड अर्जुनाच्या तोंडून ‘ भ्रयो भोक्तु भैक्ष्यमपीह लोके ’ आणि ‘ धातराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षमतरं भवेत् ’ या शब्दानों प्रगट झाली ” (पृ. ६८९).

आता गीतेकडे श्रीशंकराचार्यप्रणीत कर्मसंन्यासनिष्ठेच्या दृष्टीने पाहणाऱ्या भाष्यकाराचे उद्गार पाहा. श्रीमधुसूदनसरस्वती आपल्या गूढार्थदीपिकेंत श्लोक २-६ वरील भाष्यान लिहितात : “ इति प्रथमाध्यायस्यार्थः संन्याससाधनसूचनम्, अस्मिन्स्वध्याये ‘ भ्रयो भोक्तु भैक्षमपि ’ इत्यत्र मिश्राचर्योपलक्षितः संन्यासः प्रतिपादितः ”. आचार्यभक्त विष्णु वामन वापटशास्त्री लिहितात : “ अर्जुन युद्ध म्हणजे स्वधर्म सोडून मिश्रान्न सेवन करण्यास म्हणजे ज्ञाननिष्ठाचा धर्म स्वीकारण्यास तयार झाला होता. त्याला स्वधर्म म्हणजे कर्म घोर वाटत होतें व ज्ञाननिष्ठा उत्तम वाटत होती.”^१ “ अर्जुनाच्या मनानें आश्रमसंन्यास करणें उत्तम असें घेतलें होतें, पण भगवानांनी ‘ तो तुझा धर्म नव्हे, परधर्म आहे, ’ असें सांगून त्याचा निषेध केला, तरासुद्धा अर्जुनाची ‘ संन्यास भ्रष्ट आहे, ’ ही समजूत जाईना.”^२

योगी अरविंद व डॉ. राधाकृष्णन् यांनाहि तेंच वाटतें !

शेवटीं गीतेवर समन्वयवादी दृष्टीनें रम्योदात्त भाषेंत लिहिलेल्या भाष्यात सुप्रसिद्ध योगी अरविंद घोष काय म्हणतात पाहा. जीवनसंप्रामात उद्भवणारे

१ “ बालगेधिनी श्रीमद्भगवद्गीता ”, प्रस्तावना, पृ २७.

२ सदर पृ. ४१.

नानाविध प्रश्न भिन्नभिन्न व्यक्ति सत्त्व, रज, तम या तीन गुणापैकी जो विशिष्ट गुण त्याचे ठार्या प्रबलत्वाने बास करितो त्याच्या अनुरोधानें सोड विषयाचा प्रयत्न करित असतात, असे सांगून ते पुढे म्हणतात :—

“ But there comes also a stage in which the mind recoils from the whole problem and, dissatisfied with the solutions given by the threefold mode of Nature, *traigunya*, seeks for some higher solution outside of it or else above it. It looks for an escape either into something which is outside and void of all qualities and therefore of all activity or in something which is superior to the three qualities and master of them and therefore at once capable of action and unaffected, undominated by its own action, in the *nirguna* or the *trigunatita*. It aspires to an absolute peace and unconditioned existence or to a dominant calm and superior existence. The natural movement of the former attitude is towards the renunciation of the world, *Sannyasa*, of the latter towards superiority to the claims of the lower nature and its whirl of actions and reactions and its principle is equality and the inner renunciation of passion and desire. *The former is the first impulse of Arjuna recoiling from the calamitous culmination of all his heroic activity in the great cataclysm of battle and massacre, Kurukshetra, losing his whole past principle of action, inaction and the rejection of life and its claims seem to him the only issue.* But it is to an inner superiority and not to the physical renunciation of life and action that he is called by the voice of the divine Teacher ”

[अर्थ : परंतु अशीचि एक अवस्था येते की, जीत मन या सान्ना

प्रश्नापासूनच मार्गें फिरते, आणि निसर्गाच्या त्रैगुण्यात्मक स्वभावाकरवीं सुचविल्या जाणाऱ्या मार्गांशीं असंतुष्ट होऊन, त्या त्रिगुणाच्या बाहेर किंवा त्याच्याहून वर एखादा उच्चतर मार्ग धुडू लागते. सर्व गुणांच्या व म्हणून कर्मांच्या बाहेर व रहित अशा एखाद्या अवस्थेंत—म्हणजे निर्गुणावस्थेंत, किंवा या त्रिगुणाहून जी वरिष्ठ, त्यांना ताव्यात ठेवणारी, व म्हणूनच जिच्यात कर्म शक्य असूनहि त्याबरोबरच त्या कर्मापासून अलिप्तता व अव्रथकत्व देखील शक्य आहे, अशा एखाद्या अवस्थेंत—म्हणजे त्रिगुणातीतावस्थेंत, मन अशा प्रसर्गी आश्रयभेऊ पाहतें संपूर्ण शांतिमय उपाधिरहित अस्तित्वाची, किंवा तेजस्वी स्थिरतेनें युक्त अशा उच्चतर अस्तित्वाची मन आकाशा करतें प्रथम प्रकारच्या प्रवृत्तीचा साहजिक कल ससारत्वागाकडे, सन्यासाकडे, असतो, दुसऱ्या प्रवृत्तीचा कल अधोगामी प्रकृतीच्या आणि तिच्या क्रिया-प्रतिक्रियात्मक भोंवऱ्याच्या, आवाहनातून वर चढण्याकडे असतो, आणि तिचें तत्व 'साम्यबुद्धि' (विश्वातील मेदाना सारखेंच लेखणारी बुद्धि) आणि इच्छावासनादिकाचा आंतरिक त्याग हें असतें. कुरुक्षेत्राच्या घोर नृशसक रणभूमीवर आपल्या सर्व शूरत्वाच्या सभवनीय भयानक परिणामाच्या कल्पनेमुळें घृणा उत्पन्न होऊन अर्जुनाचें मन प्रथम एकदम उपरोक्त पहिल्या प्रवृत्तीकडे (सन्यासमार्गाकडे) वळलें, कर्माचरणानें स्वतःचे पूर्वीचे सारें तत्त्व विसरून, निष्प्रियता आणि जीवित-पराङ्मुखता व त्यापासून निघणारे उपसिद्धात हाच त्याला एकमेव विचार दिसू लागला. परंतु त्याच्या ईश्वरी उपदेशानें त्याला केवळ कर्म व जीवित यांच्या मौक्तिक त्यागापेक्षा आंतरिक श्रेष्ठत्वाकड चल्ण्यासाठीं आवाहन केले ” (जाड टया आमचा)

विल्यात भारतीय तत्त्वज्ञ डॉ. राधाकृष्णन् देखील आपल्या गीतेवरील पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत म्हणतात —“ *The Gita* opens with a problem Arjuna refuses to fight and raises difficulties He puts up a plausible plea for abstention from activity and for retreat from the world, an ideal which dominated certain sects at the time of the composition of the *Gita* To convert him is the purpose of the *Gita* It raises the question whether

action or renunciation of action is better and concludes that action is better. The Samkhya, which is another name for Jnana in the *Gita*, requires us to renounce action. It is argued, one must renounce all action and become a samnyasin "1

अर्जुनाच्या विषादाच्या व सशयाच्या—मोहाच्या—मागे कर्मसंवासवादाची भूमिका होती या विचारसरणीचे काही निवडक उतारे आम्ही वर दिले आहेत. अशाच प्रकारचे विचार इतरही कित्येक भाष्यकारांनी व्यक्त केले आहेत. ते सर्वच येथे देणे आवश्यक नाही. अर्जुनविषादाकडे पाहण्याच्या या दृष्टिकोनात कितपत् तथ्य आहे याची मनोरंजक चर्चा आता आपल्यास करावयाची आहे.

प्रकरण पांचवें



अर्जुनविषाद आणि संन्यासवाद



संन्यासाचे त्रिविध अर्थ

संन्यास शब्दाचे तीन रूढार्थ आहेत. पहिला म्हणजे केवळ ग्राह्य वेधात परिवर्तन करून भगवी वस्त्रे परिधान करून हातीं मिश्रापात्र घेणे. अशा वेधातली व्यक्ति मनातून भोगानुक्त असली तरी साधारण मार्गेत तिला संन्यासाचाच म्हणतात. बाग्यास दोंगी संन्यासी म्हणतील, पण भगवी वस्त्रे व मिश्रापात्र यांचा हिंदुसमाज संन्यासाभ्रमाशी निकट सवध मानीत आला आहे. सुभद्राहरणाचे वेळीं अर्जुनानें असाच त्रिदहीसंन्यास धारण केला होता ! शिवाय, एखाद्यानें मनापासून ससारत्याग करून संन्यासाभ्रम ग्रहण करण्याचें ठरविलें तरी त्या ग्रहणाच्या पहिल्या क्षणापासूनच त्याच्या अर्गां पूर्ण विरक्ति, निरिच्छता, इन्द्रियसयम बाणतो अस नाहीं. तो दोंगी नसला तरी वैराग्याची दुग्म चढण इच्छेचू चढ पाहणारा एखादा कळकळीचा प्रयासी असू शकेल. काळेंकरून त्याच्या अर्गां पूर्ण वैराग्य बाणेल, परंतु समाज मात्र त्यानें धरदार, बायकापोरे, यांचा लौकिकदृष्ट्या त्याग करून, मुडन करून भगवी वस्त्रे परिधान करून हातात कमंडळू घेतला म्हणजे त्याला संन्यासी म्हणू लागतो. संन्यासाभ्रमाचें भगव्या वस्त्राशीं जितकें साहचर्य आहे तितकें मिश्रापात्राशीं वर्तमानकालीं नसलें तरी तें पूर्वीं बरेंच असे असे ठिसनें. इहो पुष्कळसे मिश्रारी संन्यासी नसतात, व पुष्कळ संन्यासी शब्दाचा मिश्रापात्र घेऊन शरोदार न हिंदता एखाद्या मठात अगर मंदिरात कोण व्हावें किंवा

सस्येनें केलेल्या अत्रादि व्यसस्येचा-अर्थात् वास्तविक अर्थानें भिक्षान्नाचाच-
-लाम घेत असतात.

सन्यास शब्दाचा हा बाह्यार्थ सोडल्यास यज्ञयावत् ऐहिक सुखोपभोगा-
बद्दल अतःकरणपूर्वक वैराग्य हा त्याचा दुसरा अर्थ आहे. ज्याप्रमाणे वाह्यत
सन्यासाश्रमी असलेला मनुष्य मनापासून सन्यासी नसू शकतो, त्याप्रमाणें
याच्या उलट परिस्थितीही शक्य आहे. गृहस्थाश्रमात राहूनहि अतःकरणात
पूर्ण वैराग्य गाणल्याची उदाहरणे भारतीय सस्कृतीच्या इतिहासात नाहींत असें
नाहीं. या दुसऱ्या अर्थानें सन्यास हा जसा साख्यमार्गी कर्मसन्यासवाद्यात
आढळेल तसाच तो कर्ममार्गी योग्यातहि आढळू शकेल,^१ शुकासारख्या
मुनिश्रेष्ठात सापडेल तसा जनकासारख्या राजर्षीतहि सापडेल गीतेच्या दुसऱ्या
अध्यायात वर्णन केलेला स्थितप्रज्ञ, त्याला योगी म्हणा अगर मुनी म्हणा, या
अर्थानें सन्यासीच असतो पाचव्या अध्यायात श्रीकृष्ण म्हणतात :

ज्ञेय. स नित्यसन्यासी यो न द्वेष्टि न काक्षति

निर्द्वंद्वो हि महाबाहो सुखं वन्धात् प्रमुच्यते ॥ ५-३ ॥

[जो (कशाचाहि) द्वेष व (कशाचीहि) इच्छा करीत नाहीं तो
नित्यसन्यासी समजावा. कारण जो (या इच्छाद्वेषाच्या) द्वन्द्वापासून मुक्त
तो सहजच (समाराच्या किंवा कर्माच्या) बंधनापासून पूर्ण मुक्त होतो]^२

१ गीतारहस्य पृ ७८० पाहा

२ याताल निर्द्वंद्व पदाचा अर्थ ' राग द्वेषद्वंद्व रहित ' असाच करणें शुक्त अमून ता
श्लोकाच्या पूर्वार्धाशी सुसंगतहि आहे कित्येक भाष्यकार (उ गीतारहस्यकार)
मुम्बदु ख द्वन्द्वाकडे याचा सयध लावतात हें अगदी चूक नसलें तरी सद्विषय
आहे शब्दसु सुखदुखाच्या द्वन्द्वापासून देहधारा जीव पूर्ण मुक्त होऊ
शकत नाहीं, का कीं, हे नैसर्गिक देहधर्माचे प्रकार आहेत मात्र सुखानुल
प्राप्ति व दुःखानुल द्वेष या मानसिक द्वन्द्वापासून तो मुक्त होऊ शकतो याचे
स्पष्टीकरण पुढे उत्तर नव्यात पधराच्या प्रकरणाच्या प्रारंभी आम्हां केलें आहे
इतर काही भाष्यकार ' शीतोष्णद्वंद्वराहित्य ' असाहि अर्थ करतात, हें तर अधि
कच असमर्थनीय आहे शीत व उष्ण याच्या अनुभवातील भिन्नत्व हा केवळ
प्रकृतीच्या गुणाचा परिणाम होय, दह विद्यमान असेना हें द्वंद्व नाहीं होतें
नाहीं जीवमुखाच्या देहास हे दोन्ही अनुभव अभिन्नत्वानें प्रतीत होतात

सन्यास शब्दाचा तिसरा अर्थ म्हणजे आताच वर उल्लेखिलेली सर्व-कर्मसन्यासात्मक साख्य निष्ठा. आर्यावर्तात प्राचीन कालापासून मोक्षसिद्धयर्थं दोन निष्ठा प्रसिद्ध होत्या : एक प्रवृत्तिपर कर्ममार्गाची व दुसरी निवृत्तिपर सन्यासमार्गाची. ज्ञानप्राप्तिपूर्वच नव्हे तर ज्ञानोत्तरदि आमरणान्त कर्म करीत राहावें असें पहिल्या पक्षाचें म्हणणें; तर, ज्ञानप्राप्तिपूर्वी जरी साधमाने कर्म करणें आवश्यक असलें तरी ज्ञानोत्तर मात्र कर्माना बर्ज समजूत केवळ ज्ञानोपासना करीत राहावें हें दुसऱ्या पक्षाचें म्हणणें. या दुसऱ्या पथास शास्त्रीय परिभाषेत साख्यमार्ग, किंवा ज्ञानमार्ग किंवा कर्मसन्यासनिष्ठा अशीं नांवे देण्यात येतात. हा पथ ज्ञानोत्तर ज वनात कर्ममान बर्ज मानतो, त्यांना मोक्षमार्गातील धोंड समजतो. प्रारंभाच्या अवस्थेत ज्ञानप्राप्त्यर्थ, चित्तशुद्धयर्थ, कर्म आवश्यक असली तरी मानवी जीवनाचें ध्येय कर्ममय नमून कर्मत्यागरूप आहे असा या पथाचा आग्रह आहे.

याप्रमाणें सन्यास शब्दाचे चतुर्थांशम, वैराग्यवृत्ति व सर्वकर्मत्यागनिष्ठा असे तीन अर्थ होतात. यापैकी कोर्टे चतुर्थांशम असूनहि वैराग्यवृत्ति व सर्वकर्मत्यागनिष्ठा नसू शकतील, किंवा सन्यस्तवृत्ति असूनहि इतर दान गोष्टी नसतील. अर्जुनाच्या प्रारंभाच्या भूमिकेत ज्यांना सन्यासवाट दिसते ते सन्यासाच्या या तीन अर्थांत योग्य भेद करण्याच्या मानगडीत बहुधा न पडता त्याची सळमिसळ करीत असतात. आणि त्यामुळे विवेचनाच्या एका भागात सन्यास शब्दाचा एका अर्थानें उपयोग करावयाचा, व त्यापासून अनुमान काढताना निराळ्याच अर्थावर उर्डा मारावयाची असा प्रघात अनेकवार दिसून येतो आपल्या अनुमानाच्या अतो माघ ते बहुधा सन्यासाच्या तिसऱ्या अर्थाचें, म्हणजे साख्यमार्गी सर्वकर्मसन्यासनिष्ठेचें अस्तित्व अर्जुनाचे टापी प्रतिपादन करू चाहतात. मागील प्रकरणातील उतान्दावरून याची साक्ष पेटेल. परंतु या साध्यकारांच्या दिचारसरणीत या त्रिभिध सन्यासाची अशी भेसळ असली तरी यापैकी कोणत्याहि अर्थानें अर्जुनाच्या मनात सन्यासवाद

असे म्हणता येईलमि वाटत नाही अर्थात् त्याला हे अनुभव मिळवाने आले तरी एकदम आरंभ व दुसऱ्यादम अनारंभ असा पुढचा भेद त्याचें मन करणार नाही हें सर पर म्हणूनच व निरंद्र म्हणजे राग (प्राप्ति, आर्गास, काशा) व द्वेष (अर्पण, अनास) या द्वंद्यापासून मुक्तता इतकेंच म्हटलें म्हणजे पुरे !

नव्दता असं आम्ही वाचकाम दाखवू इच्छितों, म्हणजे या वाचकांत सदेहाला अवकाश उरणार नाही

एकाच गीतेंत सन्यासाबद्दल स्तुति व धिःकार शक्य आहे काय ?

रणागणावर युद्धारभाच्या ऐन मोक्यावर शस्त्रत्याग करण्यास उसुक होताना अर्जुनाच्या दृष्टीपुढें साख्यप्रगीत कर्मसन्यासनिष्ठा होती या मताचा चिकित्सक विचार करू गेलें असता, प्रथमदर्शनाच एक आक्षेप आपल्या समोर उभा राहतो. याच साख्यनिष्ठेची श्रीकृष्णानें गीतेंत स्वतःच प्रशस्ति केली आहे. असं असता अर्जुनानें त्या निष्ठेकडे कल दाखविल्याबद्दल श्रीकृष्णानें आपल्या सवादाच्या प्रारंभाच तीव्र धिःकार करण सुसगतपणाचें म्हणता येईल काय ? पाचव्या अध्यायातील पुढील स्पष्ट उद्गार पाहा :—

सन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकराद्युभौ ॥ ५-२ ॥

सांख्ययोगौ पृथग्वालाः प्रवदन्ति न पंडिताः

एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलम् ॥ ५-४ ॥

यत्सांख्ये. प्राप्यते स्थान तद्योगैरपि गम्यते

एकं साख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥ ५-५ ॥

[सन्यास व कर्मयोग या उभय निष्ठा कल्याणप्रद आहेत. साख्य व योग यांना अज्ञान भिन्न मानतात, ज्ञानी नव्हे. यापैकी कोणत्याहि एका मार्गाचें सपूर्णपणें पालन केल्यास उभयताचें फळ प्राप्त होते. साख्यनिष्ठ जें स्थान प्राप्त करून घेतात तेथेंच योगनिष्ठावादीहि जातात. साख्य व योग यांना जो एक पाहतो तोच खरें जाणतो.]

साख्य अर्थात् सन्यास—निष्ठेविषयी इतकी गौरवाची भाषा काढणारे^१ श्रीकृष्ण वारी क्षणापूर्वीच अर्जुनाचा तिडके कल दिसला असता तर दुसरा विचार 'आर्थाच्या परपरेम न शोभणारा, स्वर्गविरोधी, अनीनिकर' (श्लोक

१ शिवाय पदा श्लोक १३-२४ श्लोक १८ १९ मध्येहि साख्यशास्त्राचा सादर उल्लेख आहे पार काय, श्लोक १०-२६ मध्ये श्रीकृष्णाना 'सिद्धाना कपिलो-मुनि' असे म्हणून कपिलमुनीचा अत्यंत गौरव केला आहे तेच श्रीकृष्ण कपिल मार्गाबद्दल पूर्ण निरस्कार व्यक्त करतील काय ?

२-२) आहे असे तीव्र निंदास्पद उद्गार काढणे समवनीय आहे काय ?
श्लोक ५-२ च्या उत्तरार्धात -

तयोस्तु कर्मसन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥

असें म्हटलें असलें तरीहि, साख्यस्तुतिवर वरील स्पष्ट उद्गार पाहिले म्हणजे, त्या मार्गाचा उद्देशून श्रीकृष्णानें 'कैव्य' (नपुसकत्व, अपौरुषत्व), 'क्षुद्र हृदयटीवैल्य,' (श्लोक २-३ पाहा) असे अत्यंत तिरस्काराचे शब्द वापरणें शक्य वाटत नाहीं. 'नि.श्रेयसकर' अशा साख्यमार्गाच्या आचरणापासून 'इद्रियाना सर्वस्वी शोषून टाकणाग शोक' व बुद्धीला हतप्रम करणारा मोह, हेंच फल अर्जुनास मिळालें काय ? माराश, अर्जुन त्याच्या प्रारंभिक विपादा-वस्थेत साख्यप्रणीत कर्मसन्यासनिष्ठेच्या भूमिनेवरून युद्धनिवृत्त होऊ चाहत होता हें विधान वरील श्लोकाकडे पाहता रास्त वाटत नाहीं.

बरे, श्रीकृष्णाच्या उद्गाराचें एक असो; पण पुढें जाऊन त्यानें सन्यास वादाची प्रशंसा केली असता, निदान अर्जुनानें तरी 'कृष्णा' याच भूमिके वरून तर मी युद्धास नकार देत होतो, मग तू प्रारंभो मला त्याबद्दल इतकें गडून कां झेललास ?' अशी तक्रार करावयास हवी होती ना ? परंतु त्यानेंहि असें कोटें म्हटलें नाहीं त्यानें गीतेंत कोटें प्रश्नच न विचारता खालीं मान घालून सर्व उपदेश मुळाव्यानें ऐकला असेंहि नव्हें. तो तर मधूनमधून मार्मिक प्रश्न विचारणारा, घोंटाळ्यात न पाहता निश्चित काय ते एक सांग असें श्रीकृष्णास र्धाटपणें प्रजावगारा, उघड्या डोळ्याचा, तडस्त बुद्धीचा,

१ श्लोक २-३९ ला उद्देशून 'गीतातत्त्वमजरीकार' परगुनी भाषेत म्हणतात 'नव्या जावयाचें पूजन करण्यापूर्वी पहिल्या जावयास अहोर करावा असा शिष्टाचार आहे. त्यास अनुसन्धन कर्मयोगाचें आवाहन करण्यापूर्वी श्रीकृष्णानें अर्जुनास साख्ययोगाचा घोडामा उपदेश केला' (पृ २८) परंतु, अर्जुनमगो हाच्या मुळाशी मार्गविचारसरणी होती ही मजरीकाराचेंच मत गृहीत धरले, तर श्रीकृष्णांनीं दुसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभो या 'पहिल्या जावयाचें' केल्लें पूजन म्हणजे अगदी 'पापपूजा'च म्हणावा लागेल ! शिवाय अर्जुन मुळातच साख्यमार्गाच्या 'पकडोंत' सापडला असून त्याला त्यातून मोडविण्याचा धाकृष्णाचा उद्देश होता हें जर नरें असेल तर त्याला पुन त्याच साख्यमार्गाच्या अपत्या उपदेश कनाला ? सरांस, धी करंदीकराची पतंगवधा गरी भूमिकाच शिमुद्ध आहे

चिकित्सक वृत्तीचा, सश्रद्ध पण अधभ्रदारहित असा ज्ञानोपासक आहे. पाचव्या अध्यायाच्या प्रारंभी त्याने :—

संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि
यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि मुनिश्चितम् ॥ ५-१ ॥

(हे कृष्णा, तू एकदा कर्मसंन्यासाची तर पुनः कर्मयोगाची प्रशंसा करितोस. यापैकी कोणते एक श्रेयस्कर आहे ते मला भगदीं निश्चितपणे साग) असा प्रश्न केला असला तरी, 'तू एकदा कर्मसंन्यासाची निंदा करतोस आणि पुनः त्याचीच प्रशंसा करतोस' असा प्रश्न केला नाही. आणि या उपरोक्त श्लोकातहि उभय निष्ठांच्या प्रशंसेचा जो उल्लेख आहे त्याचा सबंध त्याच्या निकटपूर्वीच चवथ्या अध्यायात आलेल्या विवेचनाशी आहे. दुसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभी श्रीकृष्णाने अर्जुनाची जी निर्भत्सना केली आहे तिच्याबद्दल अर्जुनाने कृष्णाजवळ कोठेंच खुलासा न मागून अप्रत्यक्षपणे तिची यथार्थता मान्य केली आहे. त्याच्या मनात सुखातीस खरोखरच साख्यानिष्ठा असती तर असे ज्ञाने नसते.

अर्जुनाच्या उद्गारांचे विश्लेषण

परंतु आता यापुढे जाऊन अर्जुनाच्या प्रारंभीच्या उद्गारांचेच लक्षपूर्वक विश्लेषण करून त्यात कोठेहि संन्यासवादाकडे कल दिसून येतो काय हे आपण पाहू. मागे तिसऱ्या प्रकरणात आम्ही उद्धृत केलेले एकतीस श्लोक वाचकांनी या स्थळां ध्यानात घ्यावे. सज्याचे स्वतःचे म्हणून जे वर्णनपर उद्गार आहेत (श्लोक १-२८ पूर्वार्ध; १-४७; २१) त्यांत साख्यानिष्ठासूचक अवाक्षरहि नाही. श्रीकृष्णाच्या उद्गारातहि (२-२, ३, ११) नाही. बाकी राहिले स्वतः अर्जुनाचे साडेतेवीस श्लोक. याचे प्रस्तुत चर्चेच्या दृष्टीने पाच स्पष्ट भाग पडतात. पहिला भाग सुरुवातीच्या साडेतीन श्लोकांचा (१-२८ उत्तरार्ध, २९, ३०, ३१), दुसरा नंतरच्या दोन श्लोकांचा (१-३२, ३३); तिसऱ्या भागात अर्जुनाचे त्यापुढील चौदा श्लोक येतात (१-३४ ते ४६; व २-४), चौथा भाग म्हणजे त्यानंतरचा एकच श्लोक (२५), व अखेरीस पांचवा भाग शेप श्लोकांचा (२-६, ७, ८).

यांतल्या पहिल्या व त्याचप्रमाण शेवटच्या भागात अर्जुनाने स्वतःच्या शारीरिक व मानसिक अस्वस्थ्यावरचे—शारीरिक रोमांचादिकांचे व मानसिक

शोकमोहसदेहादिकांचे—स्पष्ट व सुंदर वर्णन केले आहे. ते मानसशास्त्रास धरून असून त्यात काव्यात्रोवरच वास्तवताही आहे. त्यात सुरुवातीसच या भयंकर तळमळींचे कारण सांगताना “हे युद्धार्थ समोर उपस्थित असलेले स्वजन पाहून” असे म्हटले आहे यात कोठेही साख्यविचारदर्शक शब्द नाही.

अर्जुनाच्या मनात वैराग्य उजाडले नव्हते

त्यानंतर पहिल्या अध्यायातील ३२ व्या व ३३ व्या श्लोकांचा मिळून झालेला दुसरा भाग पाहू. सन्यासवृत्तीचा—वर दिलेल्या तीन अर्थार्थिकां दुसऱ्या अर्थार्थाने सन्यासमताचा—बास कोठे येणे शक्य असेल तर तो येथे होय सवत्र त्याची सविस्तर चर्चा करू. यात अर्जुन म्हणतो—

न काक्षे विजय कृष्ण न च राज्य सुखानि च ।

किं नो राज्येन गोविंद किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ १ ३२ ॥

परंतु या विशिष्ट परिस्थितिसापेक्ष विराक्तिपर उद्गाराचा अर्थ इत.पर अर्जुनाला कोणत्याही स्थितीत किंवा अर्थोवर विजय, राज्य, सुख, भोग किंवा दुःखा जीवितहि कायमचे नकोसे झाले होते असा काढणे योग्य नव्हे. कपिलवस्तूच्या राजा शुद्धोदनाचा पुत्र सिद्धार्थ याने रुग्णावस्था, वृद्धावस्था व मृतावस्था याच एकदाच दर्शन घेतल्याबरोबर त्याच्या अंतःकरणात सर्व सांसारिक भोगां विषयी संपूर्ण—कोणत्याही अर्थविरहित—वैराग्य उत्पन्न झाले व तो बुद्धावस्था प्राप्त करून घेण्यासाठी रानावनात निघून गेला, तसा काही प्रकार अर्जुनाच्या मनाचा झाला होता काय ? जीवनात एखादाच धक्का बसून सगळ्या सांसारिक विषयां पूर्ण विरक्ति उत्पन्न होणे अशक्य आहे असे नाही. पण अर्जुनाच्या मनाचा तशी स्थिति झाली नव्हती. भीमधुसुदनसरस्वतींना या श्लोकात ‘एहिकपलविराग’ दिसतो. पण बुद्धाप्रमाणे निःशेष वैराग्य अर्जुनाच्या मनात खरोखरच उत्पन्न झाले असते तर भीकृष्णाने त्याला ‘म्याड’ ‘अनार्थ’ असे म्हटले नसते. आणि असा पूर्ण विरक्त मनुष्य मनाची दोलायमान अवस्था होऊ देऊन शोकमोहान्या भोग्यात गडगळ्या कशाला घेत राहील ? तो सरळ आपल्या उद्दिष्टाकडे जाईल. रामदास बोधत्यावरून पत्राले ते सरळ

अख्यात गेले; 'काय करावें, मनाचा निश्चय होत नाही, बोहल्यावर चढावें किंवा पळावें यांतल काय चागलें हें काहीच समजेनासें झालें आहे' असे 'भ्याड' उद्गार काढीत ते उभे राहिले नाहीत !

वस्तुस्थिति अशी होती की, अर्जुनाच्या मनातली ऐहिक भोगाविषयीची इच्छा नष्ट झालेली नव्हती. परंतु त्याची केवळ एकच अट होती. स्वजनाना आपल्या हातानें मारून ऐहिक भोग भोगण्याची त्याला इच्छा नव्हती. यात त्याला महत्पाप दिसत होतें. पण याचाच अर्थ असा की, स्वजनवधाचें हें पाप टाळून राज्यादि भोगाचा मार्ग कोणों दाखविला तर त्याचा स्वीकार करण्यास तो तत्क्षणां तयार होता. माझ्या पित्याला नाराज करून लग्न करण्याची माझी इच्छा नाही असें म्हणणाऱ्याच्या मनात आजन्म ब्रह्मचर्य व्रताचा प्रभाव पडला आहे असे मानता येणार नाही. किंबहुना असा सशर्त नकार देणाऱ्याचा भावार्थ असा असू शकतो की, माझ्याकडून या विवाहास हरकत नाही, केवळ अटचण आहे ती माझ्या पित्याच्या विरोधाची; तेवढी दूर केलीत तर हा मी वारिग बाधण्यास तयार आहे ! वृत्तिसाध्या श्लोकात विजयराज्यादिकाबद्दल अनिच्छा प्रदर्शित केल्यावर ही एकदम उद्भवलेली निरिच्छता विनशर्त नसून सशर्त आहे हें अर्जुनानें त्याच्यापुढील श्लोकात स्पष्ट केलें आहे. निकट आत्ताना मारून राज्य भोगण्यात काय हंशील ? या परिस्थितीनें भावावून-पूर्ण वैराग्य अथवा सन्यासवृत्ति अतःकरणात उदय पावली म्हणून नव्हे-अर्जुनास त्या क्षणां राज्यादि गोष्टी नकोशा झाल्या होत्या.

श्रीकृष्णांनीं अचूक ओळखलेलें मर्म

स्वजनवधाच्या पापामुळेच अर्जुन राज्यभोगादि गोष्टी नाकारत होता. हा नकार दूर करण्याचा एक साधा मार्ग म्हणजे स्वजनवधाची आपत्ति टाळून राज्य प्राप्त करणें. परंतु हा मार्ग पूर्णपणें चोखाळला जाऊनहि-प्रत्यक्ष कृष्णानेंच शिष्टार्थ करूनहि-दुष्टबुद्धि कौरव वश झाले नव्हते, म्हणून श्रीकृष्णानें गीतेच्या द्वारे अर्जुनास एक अगदीं वेगळाच मार्ग दाखविला. अर्जुनाला स्वजनमृत्यूपेक्षा त्याच्या वधाचें पाप स्वतःच्या शिरावर बसण्याचीच खरी मीति वाटत होती. हें पाहून श्रीकृष्णानें अर्जुनमोहाचें खरें मर्म ओळखलें. अर्जुनाला भोगादिकाविषयी निःशेष विरक्तीहि नव्हती, व शत्रु

१ या विधानाचें गविरत्तर स्पष्टीकरण पुढें केलें आहे.

पथीय स्वजनाबद्दल त्याला विशेष कळवळाहि नव्हता; त्याला भीति वास्त होती ती स्वार्थासाठी स्वजनवध करण्यात लागणाऱ्या महत्पापाची. पण मग या प्रसर्गा होणाऱ्या स्वजनवधात पापच नाही असे त्याला पटविले तर? श्रीकृष्णाची औपघयोजना अचूक परिणामकारक ठरली. श्रीकृष्णाने दुसऱ्या अध्यायात सर्वप्रथम जर कोणती एक गोष्ट अर्जुनाच्या मनावर त्रिविली असेल तर ती ही की, दुसऱ्या हातून या युद्धात हे स्वजन गतप्राण झाले तरी तुझ्यावर त्याच्या हत्येची जबाबदारी येत नाही. आणि हे एकताच त्याच्या मनावरचा भार हलका होऊ लागला. दुसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभापावेतोंची अर्जुनाची अत्यंत काकुळतीची भाषा, व त्यानंतर त्याने मधूनमधून विचारलेल्या प्रश्नाची घोट व निर्भय होत चाललेली भाषा, याची तुलना केली म्हणजे पहिल्या अध्यायाच्या अलेरीस नाकीं सून घरण्याच्या उपान्त्य अवस्थेपावेतो गेलेला अर्जुनातील विजिगीषु योद्धा, दुसऱ्या अध्यायाच्या मध्यापावेतोच पुनः स्पष्ट श्वासोच्छ्वास व टोळ्याची हालचालहि करू लागण्याइतपत सावरल्याचें स्पष्ट दिसते! श्लोक २५४ मध्ये जेव्हा अर्जुनाने आपली पहिली शका घोटपणे विचारली तेव्हाच रोगी 'धोक्याच्या क्षेत्रातून शहर पडला' हे स्पष्ट झाले! पाचव्या अध्यायाच्या प्रारंभी तर वैद्याचीच उलटतपासणी घेण्याइतपत त्याला शक्ति आली! मात्र ही किमया इतर कशापेक्षा श्लोक २३८ मधील 'नैव पापमवाप्स्यसि' या अर्जुनाच्या पापभीरू अतःकरणात् अमृततुष्टारासमान सजीवनीं ठरणान्या शब्दांशुच आदे ह अवश्य लक्षात घेतले पाहिजे. अर्जुनाच्या दृष्टीने सर्व गीतोपदेशाचें सार या चार शब्दात आदे असहि एक प्रकार म्हणण्यास हरकत नाही. आणि याविषयी निःसंदेह खात्री पटताच अर्जुनाने ते घोर युद्ध तडीस नेले.

एवच, अर्जुनाचे मनात मुष्टोपभोगाविपर्या वैराग्य किंवा सन्यस्तवृत्ति जागृत झाली होती असे समजण्याचें कारण नाही. पण ती जागृत झाली होती असेंहि आपण गृहीत घरेल, तरी तेवढ्यावरून तो सन्यासनिष्ठेच्या म्हणजे साख्यप्रणीत कर्मसन्यासपथाच्या भूमिरेवर पोचला होता असें निश्चिंत होत नाही. मार्गे सांगितल्याप्रमाणे अशी वृत्ति सन्यासनिष्ठेतच नव्हे तर कर्मयोगनिष्ठेताहि समवते, किंचदुना आवश्यक असते. गीतोक्त आदर्श जीवनात-मग ते कर्मयोगपर असो किंवा अन्य प्रकारचे असो-अशी सन्यस्तवृत्ति निःसंदेह

अभिप्रेत आहे.^१ यासाठी अर्जुनाचे मनात सपूर्ण भोगवैराग्याचा उदय मान्य केला तरीहि त्यामुळे तो साख्यप्रणीत कर्मसंन्यासमार्गाचा अनुयायी झाला होता या विधानास पुष्टि मिळत नाही.

अर्जुनाचा विरोध केवळ एका विशिष्ट कर्मांलाच होता

आता आपण उपरोक्त तिसऱ्या भागाकडे वळू. अर्जुन कर्मसंन्यासाच्या भूमिकेवरून बोलत होता या विधानास कोणास या विभागात आधार भासण्याचा संभव आहे. यातील श्लोक ३४ व ३५ मध्ये अर्जुनाने आपल्या दृढपण व व्यथेच्या प्रगटीकरणात एक स्पष्ट पाऊल पुढे टाकून आपले म्हणणे—नकारात्मक स्वरूपात—प्रथमच निःमदिग्धपणे व्यक्त केले आहे. येथे तो म्हणतो की, या आचार्यांदि स्वजनाना मी स्वार्थासाठी मारू चाहत नाही—प्राण गेला तरी नाही, आणि पृथ्वीच्याच काय पण त्रैलोक्याच्या राज्यास्तवहि नाही! कोण त्याहि परिस्थितीत आण कशाहि आभिप्राय अर्जुन हे 'महापाप' करू चाहत नव्हता. आणि यानंतर येथे श्लोक २-४ पावेतो अर्जुनाने याच कल्पनेचे नाना प्रकारे विश्लेषण व विवरण केले आहे. स्वजनवधाचे घोर परिणाम त्याने तेथे चित्रित केले आहेत. पूर्वपक्षवादी विचारसरणीस पूर्णपणे शोभणारे असेच ते सारे विवेचन आहे. पण त्यात साख्यप्रणीत कर्मसंन्यासाचे दर्शन कोठे होते? कर्म हे मुळातच बंधनकारक असते, मनुष्याच्या जीवित सापल्याच्या मार्गात ती एक धोड आहे, कोणताहि किंतु न बळगता कर्म मात्राचा त्याग केला पाहिजे असा विचार अर्जुनाच्या या प्रदीर्घ उद्गाराबरोबर दिसत नाही. वस्तुस्थिति ही आहे की, त्याचा विरोध केवळ एका विवक्षित कर्मांला आहे; इतर सर्वच कर्मांना नाही. विवाहाचा वगील दृष्टात पुनः घ्यावयाचा झाल्यास, केवळ एखाद्या विशिष्ट मुलीशी विवाह करण्यास नकार देणारा जसा नैष्ठिक ब्रह्मचर्याच्या पदवीस पोचत नाही, तसाच केवळ एका विशिष्ट कर्मांला नकार देणारा अर्जुन कर्मसंन्यासानिष्ठेच्या क्षेत्रात प्रवेश करित नाही.

अर्जुन सर्वकर्मसंन्यासाकडे वळला होता हे जसे चूक आहे, तसेच तो

१ पाहा 'गीतारहस्य' पृ ७८० (श्लोक १२-१९ वरील टीप) गीतेत जागोजाग वैराग्यवृत्तिप्रशंसापर उद्गार अगले तरी त्यावरून कर्मसंन्यासमार्ग गीतेला मान्य आहे असे नव्हे असे लोकमान्य तेथे म्हणतात, पण मग तोच न्याय अर्जुनाच्या उद्गारांचा अर्थ करताना लावावयास नको काय ?

संपूर्ण क्षात्रधर्मास विन्मुख झाला होता हा आरोपाहि योग्य नव्हे. सम्राट अशोकाच्या मनात एका युद्धाच्या अनुभवानेच युद्धाविषयी कायमची घृणा उत्पन्न झाली, तसे काही अर्जुनाच्या बाबतीत झाले नव्हते. क्षात्रधर्मानुसार युद्धकर्म करण्यास त्याची हरकत नव्हती. परंतु त्याला केवळ पुढील दोन गोष्टींनी युक्त असे युद्ध नको होते. एकतर स्वजनांशी व शिवाय तेहि स्वतःच्या सुखोपभोगार्थ युद्ध करण्यास तो तयार नव्हता. स्वहस्ते स्वजनांना मारून रक्तलाहित ऐहिक भोग भोगण्यांत सुख नाही; आणि पारलौकिक हितासाठी युद्ध करावयाचे म्हटल्यास स्वतःच्या ऐहिक स्वार्थाप्रीत्यर्थ स्वजनांची हत्या केल्यावर—कुलनाश, मित्रद्रोह व गुरुवध ही पातके केल्यावर—जीवनोत्तर मोक्ष मिळणार की नरक ? साराश, या युद्धापासून त्याला ऐहिक व पारमार्थिक कोणतेच हित दिसेना; व म्हणून तो या एवंगुणविशिष्ट युद्धास—क्षत्रिय कुलोचित इतर सर्वच युद्धास नव्हे—नकार देत होता. आणि युद्धेतर इतर सामारिक कर्मांच्या त्यागाचा तर यत्किंचितहि विचार त्याच्या मनात त्यावेळी उद्भूत झाला नव्हता !

अर्जुनाच्या मनःस्थितीचे पृथक्करण

स्वतःच्या ऐहिक सुखासाठीहि युद्ध असते पण त्यांत स्वजनवध नसता, अथवा स्वजनवध आवश्यक असूनहि ते युद्ध स्वार्थेतर उद्दिष्टास्तव असते तर अर्जुनाने अशी हरकत घेतली असती असे मानण्यास जागा नाही. आणि म्हणूनच श्लोक १-३१ वरील मधुसूदनाभाष्यांतील पुढील मल्लीनाथी ग्राह्य वाटत नाही : “अस्वजनपि युद्धे हत्वा श्रेयो न पश्यामि । ‘द्राविमौ पुरुषौ लोके सूर्यमण्डलभेदिनौ । परिव्राज्योगयुक्तश्च रणे चाभिमुखो हतः ॥’ इत्यादिना हतस्यैव श्रेयोविशेषाभिधानाद्भन्तुस्तु न किंचित्सुकृतम् । एवमस्वजनवधेऽपि श्रेयसोऽभावे स्वजनवधे सुतरा तदभाव इति ज्ञापयितुं स्वजनमित्युक्तम् ।” अस्वजनाना मारूनहि श्रेय शक्य नाही, म्हणून स्वजनाना मारून तर ते मुळांच शक्य नाही असा अर्जुनाचा आशय अमल्यांच यात म्हटले आहे. परंतु अस्वजनाना रणात मारणे श्रेयस्कर नाही असे अर्जुनाने मुचविलेले नाही. त्याचा आक्षेप केवळ स्वजनवध (आणि तोहि स्वार्थासाठी) करण्यास होता. स्वजनेतराशी अनेक वेळा युद्धे लडलेला तो वीर याप्रसंगी समोर स्वजन

त्याची कर्मयोगाशी तुलनाहि केलेली असली, तरी अर्जुनाच्या मनात प्रथम-पासून कर्मसंन्यासनिष्ठा उद्भवली होती व तिला अनुलक्षून श्रीकृष्णाने त्या निष्ठेचे विवेचन केले असे समजणे योग्य नव्हे.

तो खरोखर मिक्षापात्र व भगवंतं चाहत होता काय ?

आता अर्जुनविषादोद्गाराच्या चवथ्या भागाकडे वळू. यात दुसऱ्या अध्यायातला पाचवा हा एकच श्लोक येतो. अर्जुनाचा सन्यासाभ्रमाकडे कल झाला होता असे म्हणणाऱ्यांना या श्लोकात आधार दिसतो. यात तो म्हणतो की, अर्धदास अशा गुरुना मारून त्याच्या रत्नाने लाळित ऐहिक भोग भोगण्यापेक्षा भीक मागणे देखील बरे ! या इतक्या लहानशा पराचा कावळा करून माध्यकारांनी अर्जुन सन्यास ध्यावयास निघाला होता येथपावेतो उडी मारली आहे. आणि सन्यासाभ्रमावरून सन्यासवृत्तीवर व तेथून सन्यास-निष्ठेवरहि जाण्यास त्यांनी कमी केलेले नाही !

पण वस्तुतः अर्जुन नुसता सन्यासाभ्रम तरी घेण्यासाठी खरोखर तयार झाला होता काय ? स्वजनवध करण्यापेक्षा भिक्षात्रसेवन देखील बरे इतकेच तो म्हणतो. भिक्षात्राने नेहमीच सन्यासाभ्रम सूचित होतो असे नव्हे हे आम्ही मागे म्हटलेच आहे, परंतु प्राचीन काळा त्याचा सवध निकट मानला जात होता असे दिसते मधुसूदनसरस्वतींना या भिक्षात्राच्या उल्लेखात सन्यास प्रतिपादन दिसते.^१ परंतु शब्दांमार्फत पाहिले तर सुभद्राभिमन्यूचा त्याग करून मी मुद्वन करून हाती दडकमडल घेऊन भीक मागेन असे अर्जुनाने म्हटलेले नाही. सत्याच्या पालनार्थ हरिश्चंद्र राज्यत्याग करून पत्नीपुत्रासह हीनकर्म करण्यास निघाला, तसा मीहि या युद्धात स्वजनवध करून राज्य मिळविण्यापेक्षा सहकुटुंब भिक्षादन स्वीकारण देखील पसत करीन असाहि अर्जुनाचा आशय असणे असंभवनीय किंवा सदर्भास सोडून नाही.

पण ते अगो. भिक्षात्र सेवन करणे म्हणजे सन्यासाभ्रम धारण करणे असेहि आपण गृहीत धरून चाललो तरी पुढला मुख्य प्रश्न असा की, भिक्षात्र सेवन करण्यास तरी अर्जुन खरोखर तयार झाला होता काय ? अर्धदासक उद्गाराचा माध्यकारांनी येथे मलताच विपर्यास केला आहे असे म्हटल्या-

१ मार्गील प्रकरणात उद्धृत केलेले श्लोक २-६ वरील भाष्य वाहा.

वांचून राहवत नाही ! अर्थवादाचे स्वरूप व कार्य आम्ही मागे विशद केलेलेच आहे. या स्थळी एक दोन सुलभ उदाहरणे देतो म्हणजे प्रस्तुत अर्थविपर्यास ध्यानांत येण्यास साहज्य होईल. एखादा मनुष्य जर कचेरीच्या कामांने अतिशय त्रासून 'ही नोकरी करण्यापेक्षा पोटात काटेदेखील घातलेले काय वाईट ?' किंवा 'या प्रकारे पोटात मरण्यापेक्षा विप (अगर श्रेण) साणेहि बरे !' असे वैतागाने म्हणू लागला, तर यापासून तो खरोखरच पोटात काटे मरण्यासाठी किंवा विप (अगर श्रेण) खाण्यासाठी तयार झाला आहे असे म्हणणे मुश-
णाचे ठरेल काय ? या अशा उद्गाराना अर्थवादाइतपतच म्हणून देऊन, त्या व्यक्तीला त्या नोकरीचा अतीव वीट आला आहे इतकाच अर्थ ध्याव-
याचा ! या शब्दयोजनेने त्याच्या त्या वीटवृत्तीची अतिशयता जास्त व्यक्त होते मान; पण काटे अगर विप किंवा श्रेण खाण्याविपर्यास त्याची खरोखर आवड व्यक्त होत नाही ! अर्जुन जेव्हा हा असा स्वजनवध करण्यापेक्षा भिक्षान्नदेखील सेवन करणे बरे असे हृदय तळमळून म्हणतो, तेव्हा त्याला त्या युद्धाविपर्यास किती परमावधीचा तिटकारा वाटू लागला होता हे समजते; त्याच्या मनात भिक्षान्न-
सेवनाची आवड, किंवा नुसती तयारीहि, उत्पन्न झाली होती हे म्हणणे चुकीचे आहे. पण तरीहि 'गीतारहस्यकार' म्हणतात: "स्वधर्माप्रमाणे प्राप्त झालेले युद्ध सोडून देऊन भीक मागण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास आपले कर्तव्य करावयास प्रवृत्त करण्यासाठी गांता उपदेशिली आहे, हे पाहिल्या अप्यायावरून स्पष्ट आहे,"^१ तसेच दुसरे एक भाष्यकार म्हणतात: "परिणाम असा झाला की, तो स्वतःचा क्षात्रधर्म सोडून देण्याच्या बेतात आला व भिक्षा-
वृत्तीने उपजीविका चालविणाऱ्या ब्राह्मणांचा धर्म स्वीकारावा, अशी त्याला दुष्टबुद्धि झाली."^२

'अपि' शब्दाकडे भाष्यकारांचे दुर्लक्ष !

अर्जुनाने 'भैक्ष' (भिक्षान्न) या शब्दाला अगदी लागूनच 'अपि' (देखील) हे अव्यय स्पष्टपणे सापरले असतांहि अर्जुनाचा असा अनर्थ केला जातो याबद्दल एतरोत्तर महादुःख वाटते ! हे अव्यय उघडच गुल्फनात्मक असून, यास्याच्या पूर्वाघात एका वस्तूचा उल्लेख केल्यावर उत्तराघात या

१ गीतारहस्य, पृ ८२६ (जाड टमा आमचा)

२ भानु गंधारित धर्मसूत्रवृत्तीत, भाग चवथा, पृ ७० (जाड टमा आमचा)

अव्ययाचा उपयोग करून वक्ता दुसऱ्या वस्तूचा निर्देश करित असतो. ज्यावेळीं पहिल्या वस्तूचा निर्देश समतिपर असतो त्यावेळीं या अव्ययानें निर्दिष्ट दुसऱ्या वस्तूबद्दलहि खरोखर समतीच व्यक्त होत असते. पण ज्यावेळीं पहिल्या वस्तूबद्दल विरोध प्रदर्शित केलेला असतो, त्यावेळीं या अव्ययानें निर्दिष्ट केलेला दुसऱ्या वस्तूचा उल्लेख केवळ अर्थवादात्मक असून, त्यामुळे झोलणाऱ्या व्यक्तीची त्या (दुसऱ्या) वस्तूविषयी स्वीकृति वा समति व्यक्त न होता केवळ पहिल्या वस्तूविषयीचा विरोध मात्र अधिक तीव्रतनें स्पष्ट होतो. 'देखील' (अपि) चा हा दुहेरी उपयोग व हे अव्यय न वापरता केलेली दोन वस्तूची तुलना, याचें नीट स्पष्टीकरण वाचकाना पुढील काही वाक्यप्रयोगावरून होऊ शकेल :—

(१) मी हें कृत्य करण्यास तयार आहे; तें कृत्य देखील करण्यास तयार होईन.

(२) मी हें करण्यास तयार नाही; यापेक्षा तें करण्यास तयार होईन.

(३) मी हें करण्यास तयार नाही; यापेक्षा तेंदेखील करण्यास तयार होईन.

विद्या

(१) हें कृत्य चागलें आहे; तें कृत्य देखील चागलें म्हणता येईल.

(२) हें कृत्य चागलें नाही; यापेक्षा तें कृत्य चागलें म्हणता येईल.

(३) हें कृत्य चागलें नाही; यापेक्षा तें कृत्य देखील चागलें म्हणता येईल.

या त्रयीत पहिल्या दोन वाक्यप्रयोगाच्या उत्तरार्धातील विधानें केवळ अर्थवादास्तुतिपर नसून स्वतःप्रपणें अर्थवादाक आहेत; म्हणजे तेथें वक्ता 'त्या' कृत्याविषयी खरोखरच स्तुति वा समति व्यक्त करित आहे. उदाहरणार्थ "अपि चेत्सुदुराचारो भवते मामनन्यभाक् । साधुरेव स मन्तव्यः सम्प्रग्व्यवसितो हि सः" (गीता ९-३०) यातील 'अपि' चा उपयोग उपरोक्त प्रथम प्रकारचा आहे. माझ्या अनन्यभक्तीनें सज्जन तरतो; इतकेंच काय पण दुर्जन!

१ अर्थात दुराचारी असाहि मनुष्य जर अनन्यभावेकरून माझी भक्ति करू लागेल तर साधूच मानावा, कारण त्याची मुद्दि योग्य निर्णयाप्रत प्राप्त झालेली असते.

तला दुर्जनहि तरतो. येथें पूर्वाधीत आणि उत्तराधीत अर्थवाद कोठेच नाही. ज्यावेळीं अशा प्रकारच्या तुलनात्मक वाक्यात पूर्वार्ध व उत्तरार्ध एकाच दिशेचे असतात, त्यावेळीं उत्तराधीत अर्थवादाचा प्रश्न उद्भवत नाही; पण त्या दिशा भिन्न असल्या म्हणजे तो प्रश्न उद्भवतो.

यासाठी उपरोक्त तिसऱ्या वाक्यप्रयोगातला उत्तरार्ध केवळ अर्थवादात्मक मानला पाहिजे. त्यावरून फक्त 'ह्या' कृत्याविषयीचा पूर्वाधीत व्यक्त केलेला निषेध तुलनेनें अधिक स्पष्ट केला जातो, पण तेवढ्यामुळे 'त्या' कृत्याविषयी समति दर्शविली जात नाही. विशेषतः या तिसऱ्या वाक्यप्रयोगातला पूर्वाधीतचा निषेध जितक्या तीव्रपणे व्यक्त केलेला असेल, तितकीच उत्तराधीतील स्तुति अधिक अर्थवादात्मक ठरते. उदाहरणार्थ, उपरोक्त तिसऱ्या प्रयोगाला अधिक तीव्र स्वरूप देऊन पुढील चवथा प्रकार तयार होईल—

(४) मी हें कृत्य मुळीच (कधीच, कालन्योहि) करणार नाही; यापेक्षा तें देखील करण्यास तयार होईन.

किंवा,

(४) हें कृत्य अगदीं चागलें नाही (अत्यंत वाईट आहे), यापेक्षा तें कृत्य देखील चागलें म्हणता येईल !

आता यात उत्तराधीतली स्तुति—समति पूर्णपणे अर्थवादात्मक असून तिला शब्दार्थानें सत्य मानावें असा वक्त्याचा मुळीच हेतु नसतो. पूर्वाधीतील आत्यंतिक निषेधाला अधिक उठावदारपणा आणण्यासाठीच बोलणारा उत्तराधीतील हें वर्चन काढीत असतो. अशा उद्गारावरून वक्त्याच्या मनात 'त्या' कृत्याविषयी खरोखरच स्तुति वा समति बसत आहे हें म्हणणें म्हणजे, " इतः पर तुझ्या हातचें असें अन्न खाण्यापेक्षां माती खाणें देखील बरें ! " असें पतीनें अत्यंत वैतागानें म्हणताच दुसरे टिवशीं एखाद्या सतीनें पतिदेवाला खरोखरच माती आवडते असें म्हणून ताटात माती वाटण्याइतकेंच मुक्तपणाचें होईल ! अर्जुनाचा प्रस्तुत वाक्यप्रयोग पहिल्या दोन प्रकारचा तर नव्हताच, पण तो तिसऱ्या सौम्य प्रकारचाहि नसून तीव्रतम अशा चवथ्या प्रकारचा आहे हें वाचकाच्या ध्यानात येईलच.

अर्जुनानें जर 'अपि' चा उपयोग न करिता, स्वजनवध करण्यापेक्षा मी भिक्षाचर्य सेवन करणें बरें समजतों असें म्हटलें असतें, तर सन्यासाभ्रमा-

विपर्ययी अनुमति किंवा कल दर्शविणारा अर्थ समवनीय तरी होता. परंतु अर्जुनानें तें अव्यय वापरून या बाबतीत सशयाला काहीहि जागा ठेवलेली नाही. आणि तरीहि कित्येक भाष्यकार या श्लोकाचा अर्थ सागताना या अव्ययाचा उल्लेखच समूळ टाळतात ! 'गीतातत्त्वमञ्जरी'कार या श्लोकाचा अर्थ देतांना म्हणतात : " थोर प्रभावशाली व गुरुस्थानी असलेल्यांची हत्या करण्याचें टाळून (म्हणजे त्यांच्याशी युद्ध करण्याचा विचार सोडून देऊन) इहलोकीं भिक्षान्न सेवन करणें बरें " (पृ. ३५) तसेंच श्री. विष्णुशास्त्री बापट ' बालबोधिनी श्रीभगवद्गीते 'त लिहितात : " अशा अवस्थेंत अर्जुनाला शोक व मोह झाला. स्वजनाचा वध करून राज्यसुख भोगण्यापेक्षा, सन्यास घेऊन भिक्षान्न खाणें बरें, असें त्याला वाटलें. " (पृ. २६) वामनाची पुढील समश्लोकीहि या दृष्टीनें सदोपच आहे : " न मारिता या वडीलां गुरुतें भिक्षा खाणें वाटतें श्रेय मातें. " मुक्तेश्वराची ओवीहि याच प्रकारची आहे : " गुरु वधोनि राज्य करणें । त्याहून बरे भिक्षा मागणें. " ज्ञानेश्वरीतील ओवीतहि ' अपि ' चा अर्थ वगळला गेला आहे : " हे ऐसे रणि वधावे । मग आपण राज्यसुख भोगावें । हें मना नैये आघवें । जीवितेंसि ॥ ४५ ॥ हे येणें मानें दुभर । जें यया ही होनि भोग सपुर । ते असतु एय भिक्षा वर । मागता भली ॥ ४६ ॥ " डॉ. राधाकृष्णन् यानीं देखील या महत्त्वाच्या अव्ययाकडे दुर्लक्ष केलें आहे : It is better to live in this world by begging than to slay these honoured teachers." श्री. महादेव देसाई तर एक पाऊल आणखीच पुढें गेले आहेत : " It were better for to live on alms in this world than to slay these venerable elders " या सर्व भाष्यकारानीं ' अपि ' ला अयोग्य प्रकारें वगळलें आहे. ^१ हें अव्यय वापरल्यानें वे न वापरल्यानें अर्थात केवढा फरक होतो हें आम्हीं वर दिलेल्या विविध वाक्यप्रयोगावरून स्पष्ट होईलच. अर्जुनाचा आशय स्पष्टपणें चवघ्या प्रकारचा असता, या

१ The Bhagavadgita P. 99

२ The Gita according to Gandhi, P 146.

मात्र महात्मा गांधींच्या मूळ भाषांतरात ' अपि ' चा अर्थ केलेला आहे (' अनात्मकियोग ' पाहा.)

३ याशिवायहि पाहा : भानुसंपादित धीमद्भगवद्गीता, भाग चवथा पृ. १५४.

भाष्यकारांनी विनाकारण तो दुसऱ्या प्रकारात वसवून भिक्षात्राच्या-व सन्यासाश्रमाच्या-लालसेचा आरोप अर्जुनावर अन्यायाने केला आहे ! भिक्षात्र-सेवनाविषयी म्हणा अगर व्यापक सन्यासाश्रमाविषयी म्हणा, अर्जुनाने मनात यत्किंचितहि इच्छा नव्हती; काही भाव असलाच तर विरोधीभावच होता. भिक्षात्रसेवनासारखे नीचकृत्यहि करणे एक वेळ परपडेल, परंतु स्वार्थासाठी हा स्वजनवध नको हा त्याचा तरा आशय आहे. हे कृत्य करण्यापेक्षा मी वेळच पडली तर, म्हणजे इतर कोणताहि मार्ग न उरून अगदी नाइलाजच झाला तर, कोणत्या टोकाला देखील जाणे घेई म्हणून हे त्याने अर्थवादात्मक पद्धतीने दर्शविले आहे. अर्थात् यावरून मला तें अघम टोक खरोखर पसत आहे असा अर्थ नसून, जें मी करण्यास तयार नाही त्यापेक्षाहि हे सुद्धकर्म वाईट आहे (म्हणजे तें वाईटाहूनहि वाईट आहे) असे दर्शवून त्या सुद्धाविषयी अतीव घृणा सुचविली आहे. आणि या दोन्ही निश्चयतम मार्गांतून वेगळा असा जो मार्ग, हे कृष्ण, तू सुचविलीस तो मी अनुसरण्यास तयार आहे हा भावार्थ ओघाने आलाच.

अर्जुनावर अन्याय !

अर्जुनासारख्या वीर पुरुषाने भिक्षात्रसेवनास 'अपि' या अव्ययासह उल्लेखून त्याचे नीचत्वच सूचित करावे यांतलें कारण काय स्पष्ट करावयास हवे ! जगजेता होण्याची ज्याची पात्रता, ज्याच्या धनुष्यातून मुट्याने बाण तर राहोच पण ज्याच्या मुसत्या दृष्टिपाताने व धनुष्याच्या टणत्काराने शत्रू गर्भ गळित व्हावे, घर्मराजाच्या शातिप्रियतेच्या बघनामुळेच ज्या राजकेमरीला दुयोधनदुःशासनाने जेवणु द्विवचण्यास घडू शकले, योगेश्वर त्रिभुवनाधीश भगवान श्रीकृष्ण ज्याचा परम सखा, त्या अर्जुनाच्या मनाला दारोदार मीक मागून स्वतःची टीचमर खटगी भरण्याची कल्पना किती दुःखद वाटत असली पाहिजे हे सद्ब्रह्मज्ञानामार्फे आहे. फेवळ अर्थवादास्तव, 'अपि' हे स्पष्ट अव्यय जोडून, स्वजनवधविषयक तिरस्काराच्या ज्वलनगोल शक्य तितका भडक रंग भरण्यासाठीच त्याने त्या कल्पनेचा आगि तोंदि एकट्याच उच्चार केला ! असे अघता अर्जुनाचा तो उल्लेख खतप्र अर्थवादाक मानून तो भिक्षात्रेन करावयास सिद्ध झाला होता, संन्यास प्रश्न करू पाहत होता,

असें म्हणणें म्हणजे त्या क्षत्रियकुलशिरोमणि नरोत्तमावर वेवढा अन्याय करणे आहे बरें ! या स्वजनवधाएवजी तू सागशील तें करण्यास मी तयार आहे इतकीच त्याची श्रीकृष्णाला वास्तविक विनति असता, त्यानें स्वतःच सन्यासा धर्माचा मार्ग आपल्यासाठीं निश्चितहि करून ठेवला होता या विधानातली तथ्यातथ्यता आता उघड होईलच.

आणि मौज अशी की, अर्जुनाने 'अपि' चा हा असा उपयोग येथेंच केला आहे असें नसून, वर उल्लेखिलेल्या—

एतान्न हन्तुमिच्छामि प्रतोऽपि मधुसूदन

अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥ १-६५ ॥

या श्लोकातहि त्यानें याच अर्थवादसूचक प्रकारानें या अव्ययाचा एकदाच नव्हे तर दोनदा उल्लेख केला आहे. 'प्रतोऽपि' मधील 'अपि' कडे दुर्लक्ष करून अर्जुन रणागणावर अप्रतिकार असर्थेंत शत्रूच्या बाणानीं स्वतःचा देह विदीर्ण करून घेण्यास खरोखरच तयार झाला होता असे म्हणणें सयुक्तिक होईल काय ? येथेंहि अशा असहाय मरणाबद्दल वास्तविक मनात तिरस्कारच असता, अगदीं वेळच आली व दुसरा कोणताहि मार्ग शिल्लकच न उरला तर एक वेळ मी असेंहि करीन पण हा स्वजनवध करणार नाही हाच वरील श्लोकाचा सरळ भावार्थ आहे. परंतु अर्थवादात्मक उद्गाराचें वास्तविक गौणत्व दृष्टिआड करून त्यांना विवेचनातील विधिवचनाचें स्वतंत्र स्थान प्रदान करण्याचें ठरविलें, तर या श्लोकावरूनहि अर्जुन खरोखरच आत्महत्येस किंवा जीवितत्यागास उद्युक्त झाला होता असा अर्थ काढता येईल ! मात्र असें केले तरी तें वरील भाष्यकाराच्या विचपरसरणीशीं सुमगत ठरणार नाही हें ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. कारण ज्या कर्मसन्यासनिष्ठेचा आरोप ते अर्जुनावर करू चाहतात तिचा अशा जीवितत्यागाशीं काय संबंध ? साख्याची ज्ञाननिष्ठा अर्जुन असहाय हीनदीन मरण उपदेशिते काय ? पार झाल्यास, ती रणागणत्याग करून अरण्यपर्यटन व शानोपासना करण्यास सांगेल, पण जेथल्या तेथें बसून शत्रूच्या हातून स्वस्थपणें मरण स्वीकारणें हेंच इतिकर्तव्य आहे असें ती कोठें म्हणते ? खरें पाहता, अर्जुनाच्या मनात त्या क्षणीं साख्यनिष्ठाहि नव्हती, व वरील प्रकारच्या मरणाची इच्छाहि प्रत्यक्षपणें नव्हती. भिक्षान्नाचा व या अशा मरणाचा अर्थवादात्मक उल्लेख करून स्वजनवधाच्या पापाची वाटणारी धांदली मात्र अर्जुनानें दृढयाविदारकरीत्या स्पष्ट केली आहे !

आणि याच प्रकारे 'अपि'चा उपयोग अर्जुनाने वरील श्लोकाच्या उत्तरार्धात पुनः केला आहे, या उत्तरार्धावरून त्याला पृथ्वीचे किंवा त्रैलोक्याचे राज्य कोणत्याहि परिस्थितीत नकोसे झाले होते असा अर्थ काढण योग्य होणार नाही. 'त्रैलोक्याच्या राज्यास्तवहि मी हें करणार नाही' असे तो या स्थळी म्हणत आहे. ज्याप्रमाणे श्लोक २० मध्ये अर्जुनाचा वास्तविक भावार्थ भिक्षान्न चागले आहे असा नसून तें एक अत्यंत निकृष्ट कृत्य आहे असा आहे, त्याचप्रमाणे या श्लोकावरून त्याला पृथ्वीचे किंवा त्रैलोक्याचे राज्य अनिष्ट वाटत होते असे सिद्ध होत नसून तें त्याला अति वाछनीय वाटत होते हेंच दिसते म्हणूनच तर त्याने तुलनसाठी त्याचा उपयोग केला आहे ! या श्लोकार्धावरून अर्जुनाच्या मनात उद्भवलेला "पारलौकिक फलविराग" दिसून येतो अस मधुसूदनसरस्वती म्हणतात । आमच्या अल्पमतीला असे वाटत नाही. ऐहिक किंवा पारलौकिक सुखोपभोगाविषयी-सन्यासग्रहणास आवश्यक असे-विनशत नि शेष वैगम्य-त्याच्या ठायी त्या समयी उद्भवले नव्हते त्रैलोक्याचे राज्य इतके वाछनीय असूनहि, त्याच्या प्रीत्यर्थ देखील मी हें स्वजनवधपाप करण्यास तयार नाही हा त्याचा खरा आशय आहे. एकीकडे भिक्षान्न व असहाय मरण या तुच्छतम गोष्टींविषयी अर्थवादाने समति दर्शवून व दुसरीकडे पृथ्वीचे स्वामित्व व त्रैलोक्याचे राज्य या अति वाछनीय गोष्टींविषयी तशाच अर्थवाटपद्धतीने अनिच्छा दर्शवून, अर्जुनाने उभय प्रकारे स्वजनवधमय अशा त्या युद्धाविषयी आपला कमालीचा तिरस्कार व्यक्त केला आहे. कोणत्याहि सुखाच्या लोभाने किंवा दुःखाच्या भयाने मी हें कृत्य करण्यास तयार नाही हें तो श्रीकृष्णास सांगू चाहत होता. वरील चार गोष्टींविषयी अर्जुनाच्या मनात जे भाव होते असे या भाष्यकाराना वाटते त्याच्या अगदी विरुद्ध भाव वस्तुतः त्याच्या मनात होते हें आता वाचकांच्या ध्यानात येईल असे वाटते पहिल्या दोषाविषयी त्याला खरोखर इच्छा नव्हती, व बाकीच्या दोषाविषयी अनिच्छा नव्हती ।

अर्जुनाने एकाच श्लोकात अर्जुनानाच व भिक्षान्न या उभयप्रकारांविषयी 'स्तुतिपर' उल्लेख केला आहे हें पाहून तरी या स्तुतीची अर्थवादात्मकता ध्यानात यावयास हवी । 'अपि' कडे दुर्लक्ष करून उभयस्थळी ही स्तुति मनापासूनची समजल्यास, या दोन्ही स्तुतींचा मेळ तरी कसा घालावयाचा !

शत्रुकडून त्या रगानणावरच जो ब्रसत्या जागीं अविलंबेकरून प्राणहरणासहि तयार आहे, तोच त्याच वेळीं आपलें उर्वरित जीवन भिक्षान्नसेवनात (व हे माष्यकार समजतात त्याप्रमाणें सन्यासाश्रमात) व्यतीत करण्याचीहि इच्छा प्रकट करितो ! अर्जुनाच्या या सन्याच झोलण्याला एखाद्या मायेफिरुच्या असबद्ध प्रलापासमान मानावयाचे असल्यास गोष्ट वेगळी; नाहीपेक्षा उपरोक्त उभय कृतींच्या स्तुतींना अर्थवादात्मक मानल्याशिवाय गत्यतर नाही.

सन्यासानुकूलतेचा निराधार आरोप

अस्तु. या एकदर विवेचनाचा माराश म्हणून पुढील विधानें करिता येतील. अर्जुनाच्या मनात भिक्षान्नसेवनाविषयी खरोखर आवड उत्पन्न झाली नव्हती. ती झाली होती असें मानलें तरी तेवढ्यावरूनच तो सन्यासाश्रम घेण्यास तयार झाला होता हे निःसंदेह निष्पन्न होत नाही; कारण या अर्थाचा कोणताहि स्पष्ट शब्द त्यानें वापरलेला नाही. इतक्या विस्तृत आत्माविष्कारात त्याची तशी इच्छाच असती तर 'यति', 'सन्यासी', किंवा तत्सम एखादा शब्द वापरणें त्याला कठीण नव्हतें गीतेंत हे असे शब्द पुढे आले आहेत. बरे, क्षणिक वैतागानें तो सन्यासाश्रम स्वीकार करण्यास तयार झाला होता असेंहि मानले तरी त्याच्या ठायीं सन्यस्तवृत्ति म्हणजे पूर्ण वैराग्य उत्पन्न झालें होतें असें मिद्ध होत नाही त्याच्या भोगेच्छा मुळापासून नष्ट झाल्या नव्हत्या; तो त्या नाकारिताहि नव्हता. फक्त स्वजनवधाचें पाप करून तो त्या सतुष्ट करू चाहत नव्हता इतकेंच, स्वजनवधाच्या पापानें युक्त असें जीवित त्याला नको होतें हे खरें; पण त्याव्यतिरिक्त त्याला कोणत्याहि बडीवर जीवित नकोसें झाले होतें असेंहि नाही. आणि शेवटीं त्याच्या मनात साख्यमार्गीय कर्मसन्यास-निष्ठेनें टाण माडण्यानें त्या भूमिकेवरून तो युद्धास नकार देत होता हे विधान तर अगदीं निराधार व कृष्णार्जुनाच्या स्पष्ट उद्गाराशीं विसंगत आहे.

यासाठीं अर्जुनाच्या प्रारंभिक भूमिकेंत सन्यासवाद दिसतो असें म्हणणें म्हणजे टाट फाळोप्लात, काळ्या रंगाच्या खोलीत, तेथें जी वास्तविक नाहीच अशी एक काळी माजर मला दिसत आहे असें म्हणण्याइतपतच सयुक्तिक होय ! आणि आग्नीं घर म्हटल्याप्रमाणें गीतोपदेशातून परस्परभिन्न किंचिदुना परस्पर-विरोधी तात्पर्ये काढणाऱ्या माष्यकारांनीं अर्जुनमानसविषयक या भ्रमाच्या वावरांत मात्र आश्चर्यप्रद एखाक्यता दर्शविली आहे ! मागें दिलेल्या उताऱ्याशिवाय

आणखी एके स्थळी 'गीतारहस्य'कार म्हणतात : "अर्जुन ज्ञानी पुरुषाप्रमाणे वागू चहात असून कर्मसन्यासाच्या बाबता सागू लागला होता. म्हणून जगात ज्ञानी पुरुषाच्या आचरणाचे "कर्म सोडणे" व "कर्म करणे" असे जे दोन पथ म्हणजे निष्ठा आढळून येतात तेथपासूनच मगवतांनी आपल्या उपदेशास प्रारंभ केला आहे...ज्ञान किंवा सांख्यनिष्ठेच्या आधारे अर्जुन कर्मसन्यासाच्या गोष्टी बोलू लागला होता."^१ अशाच प्रकारे स्वतः आद्य श्री शंकराचार्य आपल्या माध्याच्या आरमी अर्जुनमानस चित्रित करतांना म्हणतात : "शोक-मोहाभ्यां ह्यभिभूतविवेकविज्ञानः स्वत एव क्षत्रधर्मे युद्धे प्रवृत्तोऽपि तस्माद्युद्धा-दुपरराम । परधर्मेच भिक्षाजीवनादिक कर्तुं प्रवृत्ते." (अर्थ-अर्जुन स्वतःच क्षत्रियधर्मोचित युद्धाला प्रथम प्रवृत्त झाला असताहि, (ऐनवेळीं) शोक मोहानें सारासारविवेकशक्ति दडपली जाऊन त्या युद्धापासून परत फिरला. आणि भिक्षाजीवनादि परधर्म (क्षत्रियेतर वर्णाचा धर्म) अगिकारण्यास तो तयार झाला.) पुढें याच वाक्याच्या आधारे, अर्जुनाच्या विशिष्ट उदाहरणा-वरून सर्वसामान्य मानवासाठी व्यापक सिद्धात प्रतिपादन करण्याच्या हेतूने आचार्य म्हणतात : "तथा च सर्वप्राणिना शोकमोहादिदोषाविष्टचेतसा स्वभावत एव स्वधर्मपरित्यागः प्रतिपिद्धसेवा च स्यात्" (अर्थः याचप्रमाणें शोकमोहादिदोषांनी अतःकरणे व्याप्त झालेले सर्व जीव स्वभाविकपणेंच स्वध-र्माचा त्याग व निपिद्ध कर्मांचा अगिकार करतात). आचार्यांनी अर्जुनावर स्वधर्मत्याग व निपिद्ध परधर्मस्वीकार असे दोन आरोप केले असून, या उभय सर्वसामान्य मानवी दोषांचें उदाहरण म्हणून आचार्य विद्याच्या अर्जुनाकडे बोट टाखवीत आहेत. परंतु यातील पहिला आरोप सदिग्ध असून दुसरा निश्चित चूक आहे. त्यानें 'भिक्षाजीवनादि प्रतिपिद्ध' कर्मांचा अगिकार शरीरान तर राहोच पण मनानहि खरोखर केला नव्हता. नाइलाज म्हणून अर्जुन भैक्षचर्यास (खरोखरच) तयार झाला हें विधान देखील वर दाखविल्याप्रमाणें अयोग्य असता, सामान्य मनुष्याप्रमाणें मोडबळ होऊन तो त्या कर्माकडे 'प्रवृत्त झाला होता', किंवा त्याला भिक्षाप्रसेवनाचा "मोह पडला" होता^२, अशी विधाने तर विशेषच अममर्यनीय वाटतात. अर्जुनास त्यावेळीं

१ पृ ४४४

२ 'गीतातत्त्वमजरी' पृ १५ (पूर्वोद्धृत). तसेच 'गृह्यार्थदीपिके'तील पुढील उद्धार पाहा : "भिक्षाचर्येऽर्जुनस्याभिलाष" (श्लोक २-७ वरील भाष्य).

मोह पडला होता हे खरें; पण त्याचा संबंध भैक्षचर्याशी नव्हता. अर्जुनाचा तो मोह सामान्य मोहापासून वेगळ्याच प्रकारचा होता. त्याचें निश्चित स्वरूप आम्हां पुढें सविस्तर चर्चित्से आहे. परंतु तूंत त्या मोहाच्या स्वरूपावर प्रस्तुत स्थळी आवश्यक इतका प्रकाश पाडणाऱ्या पुढील श्लोकांकडे आम्ही वाचकाचें लक्ष वेधूं ह्मिच्छतो. गीतेच्या उपसंहारात श्रीकृष्ण म्हणतात :—

यदहंकारमाश्रित्य न योस्य इति मन्यसे

मिथ्यैव व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥ १८-५९ ॥

स्वभावजेन कौंतेय निबद्धः स्येन कर्मणा

कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥ १८-६० ॥

['मी लटणार नाही ' असें जे अहंकारामुळे तू म्हणत आहेस तो तुझा आप्तव्य व्यर्थ आहे; तुझी (क्षात्र) प्रकृति तुझ्याकडून हे युद्ध करवील—५९. अर्जुना, स्वतःच्या स्वभावजन्य कर्मानें बद्ध असा तू जे (हे युद्धनामक) कर्म न करण्याची इच्छा, मोहप्रस्ततेमुळे, करित आहेस, तेच कर्म प्रकृतीच्या वशा होऊन तू करशील—६०] अर्जुनाच्या मोहाचें नकारार्थी व मर्यादित स्वरूप यात श्रीकृष्णानें बरोबर वर्णन केलें आहे. तो मोह केवळ 'मी हे युद्ध करणार नाही ' इतक्याच मर्यादित स्वरूपाचा होता. मी कोणतेंच कर्म करू चाहत नाही असा नव्हता. आणि शिवाय, मी हे युद्ध तर करणार नाहीच, पण उलट याऐवजी भिक्षा मागेन, सन्यासांश्रम घेईन, किंवा अन्य काही करेन असें त्या मोहाचें सयुक्त स्वरूप नव्हतें. या युद्धाऐवजी काय करावयाचें हे अर्जुनानें आपल्या मनाशीं कांहीहि ठरविलें नव्हतें. तसें असतें तर श्रीकृष्णाच्या तोंडून त्याचा उच्चार झाला असता. भिक्षाशनाचा अर्जुनाचा उल्लेख केवळ युद्धविरोधाची तीव्रता दाखविण्यासाठीं असून श्रीकृष्णानेंहि त्याकडे याच दृष्टीनें पाहिलें आहे.

स्वतः श्रीकृष्णानें तसा आरोप केलेला नाही

गीतोपदेशाच्या उपसंहारावरून दिसून येणारी हीच गोष्ट श्रीकृष्णाच्या पुढील प्रारंभाच्या उद्गारावरूनहि दिसून येते. तूं हे युद्ध न केल्यास काय होईल हे वर्णन करताना श्रीकृष्ण म्हणतात :—

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि
ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥२-३३॥
अकीर्तिं चापि भूतानि वधयिष्यन्ति तेऽज्ययाम्
संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥३४॥
भयाद्रणादुपरतं मंस्यन्ते त्वां महारथाः
येषां च त्वं बहुमतो भूत्वा यास्यसि लाघवम् ॥३५॥
अवाच्यवादांश्च बहून्वदिष्यन्ति तवाहिताः
निन्दन्तस्तव सामर्थ्यं ततो दुःखतरं नु किम् ॥३६॥

[जर तू हें धर्मयुद्ध करणार नाहीस तर स्वधर्म व कीर्ति याना पारखा होऊन पाप (मात्र) पदरी पाडून घेतील—३३. शिवाय सर्व लोक तुझी अगड दुष्कीर्ति गात राहतील, आणि संभाविताला अपकीर्ति म्हणजे मृत्यूपेक्षाहि बास्त (तापदायक) असते—३४. तू भीतीमुळे रणातून परतलास असे वीरलोक मानतील, आणि आजपावेतो जे तुला मान देत आले त्यांच्या दृष्टीत तुझी किंमत कमी होईल—३५. आणि तुझे शत्रू तुझ्या सामर्थ्याची हेटाळणी करित (तुजविषयी) बोलू नये असे पुष्कळ बडबडतील. याहून अधिक दुःखकर तें काय असू शकेल?] यात कोठेहि भिक्षाचर्यांचा किंवा सन्यासाचा उल्लेख नाही. तू म्याडपणानें रणत्याग केला अशी तुझी अपकीर्ति होईल इतकेंच श्रीकृष्ण बजावीत आदित. तू अनधिकारी असता सन्यासग्रहण केला किंवा क्षत्रिय असताहि हातीं भिक्षापात्र घेतलें अशी तुझी लोक निंदा करतील अस त्यानीं म्हटलेलें नाहीं. अर्जुनानें सन्यासाचा विचारहि वास्तविक व्यक्त केला नव्हता व भैक्षचर्यांचा त्याचा उल्लेख केवळ अर्थवादात्मक होता, हें श्रीकृष्णानीं नीट ओळखलें होतें हेंच यावरून स्पष्ट होत नाहीं काय? प्रतिपिद्ध परधर्मस्वीकाराचा आचार्यादि भाष्यकारानीं अर्जुनावर केलेला आरोप स्वतः श्रीकृष्णानीं केला नाही हें ध्यानात घेण्यासारखें आहे!

आता स्वधर्मत्यागाचा आरोप घरील आरोपाइतका अनाटारी नसला तरी तोहि सदिग्ध निदान अशसत्यच आहे हें येथें स्पष्ट करणें आवश्यक आहे. ज्याप्रमाणें अर्जुनाची भूमिका सर्वच कर्माना विरोध करण्याची नव्हती, त्याप्रमाणें सर्वच युद्धानाहि नकार देण्याची नव्हती. त्याचा विरोध फक्त त्या विशिष्ट स्वजनवधमय युद्धाला होता. यासाठीं तो केषळ एका विवशित युद्ध-

कर्मालाच विरोध करीत असता, तो बुद्धस्वरूपा सान्या क्षात्रधर्मापासूनच पराङ्मुख होऊं पाहत होता असे म्हणणे अन्यायाने आहे. जो अर्जुन स्वतःच क्षत्रिय वर्णाच्या बुद्धतेविषयी चिंता व्यक्त करीत आहे (पाहा श्लोक १४१), तो क्षात्रधर्माविषयी उदासीन असेल काय ? स्वकुलाच्या सनातन शारीकशारीक कुलधर्माच्या सातत्याविषयीही जो आग्रह धरीत आहे (पाहा श्लोक १-४०, ४३), त्याचावर क्षात्रधर्मविन्मुख दृष्टिकोनाचा आगेप योग्य नाही. पण इतके कंगाला ? श्लोक १-४३ मध्ये त्याने “शाश्वताःजातिधर्माः” बद्दलच अंतःकरणपूर्वक स्पष्ट कळकळ व्यक्त केली आहे की ! साराश, कुल, वर्ण, जाति या सर्वांच्या धर्मांबद्दल त्याच्या मनात पूर्ण आस्था असून, त्याचा त्यास करण्याचा काहीही उद्देश त्याच्या मनात नव्हता. त्याच्या विचारसरणीत काही चूक किंवा हेत्वाभास असेल. परंतु म्हणून तो स्वतः मनातून बुद्ध्या क्षात्रधर्मत्यागाला व परधर्मस्वीकाराला उगुक्त झाला होता हे म्हणणे रास्त ठरत नाही. उलट क्षात्रधर्म टिकावा याच हेतूने तो त्या-त्याला त्या समयी अत्यंत विपरीतस्वरूपा भासणाऱ्या-युद्धाला नकार देऊ पाहत होता हे त्याच्या उद्गारावरून स्पष्ट होतं. ‘धर्म’ शब्दाचा अर्थ त्या प्रसंगाचे विहित स्वकर्तव्य असा केल्यास अर्जुन स्वधर्मत्यागास प्रवृत्त झाला होता असे म्हणता येईल; परंतु ‘धर्म’ शब्दाचा क्षत्रियधर्म असा व्यापक अर्थ केल्यास तसे म्हणता येणार नाही.

अर्जुनमानसाचे सन्यासवादाच्या दृष्टीने येथपावेतो आपण मथन केले. आता पुढील प्रकरणात त्याचेच एका निराळ्या दृष्टिकोनाने मथन करावयाचे आहे. तसे केले म्हणजे त्याहि वाक्यात कसा घोटाळा प्रचलित आहे याचे मनोरंजक दृश्य वाचकास दिसेल.

प्रकरण सहावे

काम आणि मोह

‘निष्कामकर्मयोगां’तला वदतोव्याघात

गीततील विवेचनात ज्या भाष्यकाराना मुख्यत्वेकरून निष्कामकर्म-योगाची शिकवण दिसते त्यांना उद्देशून आम्हां येथे प्रथमच एक ठळक आक्षेप उपस्थित करू चाहतो. श्रीकृष्णाच्या उपदेशाचे प्रमुख तात्पर्य अर्जुनाच्या प्रारंभिक अवस्थेला जुळणारे—म्हणजे अर्थातच विरुद्ध !—असले पाहिजे ही गोष्ट या भाष्यकाराना मान्य असून, तिच्या आधारेच ते स्वतः कर्मसंन्यासवादी पक्षावर टीका करित असतात हे मागे पाहिलेच आहे. पण मौज अर्जांनी, त्याच भूमिकेवरून याची स्वतःची विचारसरणीहि आक्षेपाई ठरत असते ! यांच्या म्हणण्याप्रमाणे कर्मसंन्यासाकडे झुकू लागलेल्या अर्जुनाला श्रीकृष्णाने कर्मपरायणता व कर्मे करताना निष्कामता अशी दुहेरी शिकवण दिली. आता सर्वकर्मसंन्यास व कर्मपरायणता यात दिसगारा विरोध पाहता, अर्जुनाचे टायो संन्यासनृत्तीचे ‘कर्मल’ दिसू लागताच ते पुसून काढून आमरगान्त कर्म-प्रवृत्तीचे अमृत भगवतांनी त्यांच्या—व तद्वारा मानवजातीच्या—समोर ठेवले, हे म्हणजे, मागील प्रकरणत सांगितलेल्या कारणास्तव यथार्थ नसले तरी, सुमगत आहे यात शका नाही. पण साध्यप्रगीत कर्मसंन्यासवादाची दीक्षा घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास निष्कामतेची शिकवण देण्याची वास्तविक फाय आवदरकता असारी ! साध्यमताचा कटा विरोधकहि त्यावर काम्यप्रवृत्तीचा आरांष करीलस वाटत नाही. पण मग ज्या मूळ भूमिकेतच कामाचा

अभाव आहे तिचे निरसन करताना निष्कामतेवर जोर काय म्हणून ? अर्जुनाचा युद्धविरोध कामासक्तीवर आधारलेला असता तर निष्कामतेचा उपदेश शोभला असता. 'काम' शब्दाचा उपयोग हे भाष्यकार 'कर्मफलासक्ति' या अर्थाने व निष्कामता शब्दाचा 'कर्मफलत्याग' या अर्थाने करीत असतात. पण जो अर्जुन यांच्याच मतानुसार सर्वकर्मसन्यासाचा अंगिकार करू पाहत होता त्याचे टार्पी त्याच वेळेस कर्मफलासक्ति समबत नाही. तो जर सारो कर्मच सोडू पाहत होता तर कर्माच्या फलाच्या टार्पी त्याला सग उत्पन्न ज्ञान होता हे म्हणणे सुसगत दिसत नाही. कर्मफलाचे टार्पी जो आसक्त असेल तो कर्म करू म्हणेल किंवा सोडू म्हणेल ? यासाठी, साख्यप्रणीत सर्वकर्मसन्यासवाद आणि कामग्रस्त मानवाची कर्मफलासक्ति या दोन अवस्था परस्परविरोध असल्याने, पहिलीच खडन करण्यासाठी कर्म-प्रवृत्ति व दुसरीच्या निराकरणार्थ निष्कामवृत्ति, व अशा प्रकारे या दोघाचा मिळून झालेला निष्कामकर्मयोग श्रीकृष्णाने अर्जुनास ताड्यावर आणण्यासाठी कथन केला, ही एकदर विचारसरणीच विसगतिपूर्ण दिमते ! या दोन उप-देशातला कोणता तरी एक निरर्थक-निदान गौण-उरतो. आणि जर अर्जुन साख्यप्रणीत कर्मसन्यासवादाकडे झुकला होता या मताला चिकटून राहावयाचे असेल, तर ही निरर्थकता किंवा गौणता निष्कामतेच्या पदरी येते हे उघड आहे.^१

अर्जुनाच्या भूमिकेत कामाचा अभाव

परतु गीतेतून निष्कामतेचे यानी काढलेले प्रमुख तात्पर्य यांच्याच अर्जुन-विषयक भूमिकेशी सुसगत नाही हा केवळ ठोकळ आक्षेप झाला. विशेषतः याची ती मूल भूमिकाच ययार्थ नसल्याचे आपण पाहिले असल्याने, तिचा विचार बाजून टेवून निष्कामता हे गीतेचे प्रमुख तात्पर्य कितपत होऊ शकते चा रपत्रपणे विचार करणे आवश्यक आहे. निष्कामतेच्या प्रमुख उपदेशात अनुरूप अशी अर्जुनाची त्या वेळची मनःस्थिति होती काय ? खरे पाहता अर्जुनाच्या तत्कालीन अरस्थेत, मानसिक दौर्बल्यात, कार्यकारण भिन्नचिन्त

१ पण "गीतातत्त्वमञ्जरी" (पृ २६) श्री. शरदीकर निष्कामकर्मयोगात कर्म-प्रवृत्तीला केवळ एरु-तुतायांत स्थान देत असून शेष भागाला-निष्कामतेला-दोन गृनीयात महत्त्व देऊ पाहत आहेत !

कामप्रवृत्ति दिसत नाही. त्याचे टार्यां साख्यप्रणीत ज्ञानमार्गांना प्रादुर्भाव झाला असो किंवा नसो, पण त्याचे मनात त्या वेळीं 'काम' संबोधनास पात्र असा कोणताहि विकार जोर करत नव्हता इतकें निश्चित दिसत. स्वभाव-वृत्तीत शिरलेल्या ज्या आकस्मिक दोषामुळ तो ऐन रणभूमीवर युद्धकर्तव्याहून पराङ्मुख होऊं म्हणत होता—व ज्या दोषाला उद्देशून श्रीकृष्णानें 'क्लेश्य', 'कश्मल', 'हृदयदौर्बल्य' इत्यादि अतीव तुच्छतादर्शक उद्गार प्रथमदर्शनींच काढले—त्याला खुद्द गीताकार 'काम' या नावानें संबोधित नाहींत हें अवश्य लक्षात घेण्यायोग्य आहे गीतेच्या उपक्रमात, उपसंहारात, मधल्या अभ्यासात, उपपत्तीत, अर्जुनाच्या तोंडों, कृष्णाच्या उत्तरात, सजयाच्या वर्णनात, त्या दोषाला 'काम' असें न म्हणता 'मोह' असें म्हटलें आहे. या दोषातला महत्त्वाचा भेद व परस्परसंबंध, गीताकारानीं नेमका 'मोह' हाच शब्द वापरण्यात दशाविलेखी सूक्ष्म बुद्धिमत्ता व त्याचा गीतातात्पर्यनिर्णयावर होणारा मूलगामी परिणाम इत्यादि चर्चा आपल्यास पुढील पृष्ठात करावयाची आहे. ती पाहिली म्हणजे या महत्त्वाच्या विषयाकडे दुर्लक्ष केल्यानें अनेक कर्मवाद्यानींच नव्हे तर इतरानींहि गीतेच्या सरळ अर्थाचे केलेले विपर्यास वाचकाच्या दृष्टीस पडतील. पण तत्पूर्वी गीताकारानीं अर्जुनाच्या मनःस्थितीला उद्देशून वारंवार 'मोह' हाच शब्द कसा वापरला आहे हे प्रथम पाहू.

'मोहा' चे स्पष्ट उल्लेख

प्रारंभीच, स्वतःच्या मनःस्थितीच्या विस्तृत वर्णनाचा समारोप करताना अर्जुनानें 'धर्मसमूढचेताः' (२-७) अस एक मार्मिक विशेषण वापरलें आहे. याचा अर्थ धर्माधर्माविषयी—म्हणजे त्यावेळच्या कर्तव्याकर्तव्याविषयी—मनात मोह उत्पन्न झालेला मी असा आहे; 'समूढ' शब्द 'मोह' शब्दाशीं संबंधित आहे. पुढें, स्वजनाच्या ज्या वधाच्या—म्हणजे आपल्या हानून होणाऱ्या मृत्यूच्या—कल्पनेमुळें अर्जुनाचें मन कच खात होतें, त्या देहान्तावस्थेला उद्देशून श्रीकृष्ण म्हणतात :—

देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमारं यौवनं जरा

तथा देहांतरप्राप्तिर्धीरस्तत्र न मुह्यति ॥ २-१३ ॥

[देहधारी जीवास या देशाने ज्याप्रमाणें बाल्यावस्था, तारुण्यावस्था, व वृद्धावस्था, त्याप्रमाणें (मृत्युरूपी) देशंतराची (एक देह टाकून दुसरा घेण्याची)

अवस्थाहि (प्राप्त होत असते); सुप्त त्या घटनेबद्दल मोह पावत नाहीत] यातहि शेवटी वापरलेल्या 'मोह' शब्दानें श्रीकृष्णानें अर्जुनास हेच सुचविलें आहे कीं, या प्रसर्गा स्वजनाच्या देहातराच्या या कल्पनेनें तुझ्या मनात जो मोह उत्पन्न झाला आहे तो सुशपणाचा नव्हे. यापुढे काही श्लोकानंतर तर श्रीकृष्ण अर्जुनास स्पष्टच म्हणतात :—

यदा ते मोहकलिल बुद्धिर्वीततिरिष्यति

तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥२-५२॥

[जेव्हा तुझी बुद्धि या मोहाच्या गदूळ आवरणातून बाहेर पडेल तेव्हा भ्रवण केलेलें व करावयाचें त्या सर्वांचा तुला कदाळा येईल.] यात 'मोहकलिल' असें म्हटलें आहे, 'कामकलिल' असें म्हटलें नाही !

अर्जुनाची गीतात्रय्याच्या वेळची विलक्षण व्याकुळता 'कामा'त्मक नसून 'मोहा'त्मक होती हें श्रीकृष्णानें, व स्वतः अर्जुनानेहि, नेमकें ओळखलें असल्यानें, गीतेंत हा 'मोह' शब्द यामवधान पुनः पुनः वापरलेला आहे. चौथ्या अध्यायात अर्जुनाच्या दोषाचें पुढील निःसदिग्ध वर्णन आढळतें :—

यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पांडव ॥ ४-३५ ॥

[जें परम तत्त्वज्ञान प्राप्त झाल्यावर, हे पांडवा, तुला हा असा मेह पुनः होणार नाही] आणि श्रीकृष्णाच्या या द्वाराना बुलणारे असे स्वतः अर्जुनाचेहि पुढील स्पष्ट उद्गार पाहा :—

मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसंहितम्

यत्त्वयोक्तं वचस्तेन मोहोऽयं विगतो मम ॥ ११-१ ॥

[माझ्यावर अनुग्रह करण्याच्या हेतूनें तुम्ही अध्यात्मनामक जें हें परम रहस्य मला सांगितलें, त्या द्रुमच्या भाषणानें माझा हा मोह नाहीसा झाला आहे.] गीतेच्या शेवटी श्रीकृष्णार्जुनाचें जें प्रश्नोत्तर आहे तें पाहिलें म्हणजे तर याविषयी सशपास तिळमात्रदि जागा राहणार नाही. श्रीकृष्ण अर्जुनास विचारतात :—

वशिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाम्रेण चेतसा

वशिद्ग्यानसंमोहः प्रनष्टस्ते घनंजय ॥१८-७२॥

[हे पार्था, (आतापावेतों तुला सांगितलेलें) हें (सारे) तू एकाग्र चित्तानें ऐकलेंस ना ? हे धनबया, तुझा अज्ञानमोह पूर्णपणें दूर झाला ना ?]
शिष्योत्तम अर्जुन उत्तर देतो :—

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत

स्थितोऽस्मि गतसदेहः करिष्ये वचन तत्र ॥ १८-७३॥

[हे अच्युता ! तुझ्या कृपाप्रसादानें माझा मोह नष्ट होऊन मला (माझ्या कर्तव्यसर्माची) स्मृति पुनः प्राप्त झाली आहे. माझ्या मनातील सशय नाईसा झालेला आहे, व तुझ्या उपदेशाप्रमाणें वागण्यास मी तयार आहे] यात तुझे हे सांगणें ऐकून मी निष्काम झालों आहे, फलासक्तिरहित झालों आहे, मला 'वैराग्य' प्राप्त झालें आहे असें म्हणलेलें नाहीं. कर्तव्याकर्तव्याविषयी जो अज्ञानस्वरूपी मोह अर्जुनाच्या मनात निर्माण झाला होता, व ज्यामुळे त्या क्षणाचें आवश्यक युद्धकर्तव्य करण्यास त्यानें तीव्र विरोध दाखविला होता, तो त्याचा मोह नष्ट होऊन तें आपले कर्तव्य पार पाडण्यास तो तयार झाला हा वरील श्लोकाचा प्रमुख आशय आहे

काम व मोह यातील गीताकृत भेद

बरे, काम आणि मोह यात गीताकार विशेष भेद मानीत नसल्यानें, त्यांनीं गीतेंत अनेक स्थलीं कामाचे दुष्परिणाम व कामनाशाची आवश्यकता प्रतिपादन केली असताहि, अर्जुनाच्या मनःस्थितीला अनुलक्षून मात्र 'मोह' हा शब्द सहज वापरला आहे, व तो वापरण्यात 'कामा' हून स्पष्टपण मित्र असा निराळा एखादा मनोविकार द्विर्द्वाशित करण्याचा त्याचा उद्देश नव्हता, असें कोणाचें म्हणणें असल्यास तेंहि सयुक्तिक व साधार होईलसें वाटत नाहीं. काम व मोह यात स्वतः गीताकारांनींच स्पष्ट भेद वर्णिला आहे. त्यांनीं कामाचें व मोहाचें स्वरूप भिन्नत्वानें सांगून मानवी वर्तनावर याचे होणारे वेगवेगळे परिणाम मार्मिकपणें चित्रित केले आहेत. आणि याप्रमाणें मोहाचे जे परिणाम त्यांनीं सांगितले आहेत ते अर्जुनाच्या प्रस्तुत अवस्थेशीं जुळतात दिसील । व अशा रीतीनें गीतेंत अर्जुनाच्या त्या अवस्थेला उद्देशून उपयोक्ति केल्या 'मोह' शब्दामागील संदेहता व बुद्धिमत्ता आपल्या प्रत्ययास येते.

यासंबंधान गीतेच्या श्लोकांच्या व अठराव्या अध्यायातील विवेचन विशेष

महत्वाचें आहे, तें पाहिलें असता गीताकाराच्या मते कामाचा सर्वथ रजो-गुणाशी असून मोहाचा तमोगुणाशी आहे हे स्पष्ट होतें. रजोद्रव काम-प्रवृत्तीमुळे मनुष्य फलासक्त होऊन कर्मे करण्याच्या मार्गे लागतो. तमोगुणामुळे त्याचे ठायीं आळस, बौद्धिक भ्रम, योग्य कर्माविषयी अप्रवृत्ति, विपाद, शोक, अकर्तव्यता हे मोहस्वरूपां दोष उत्पन्न होतात कामप्रभावामुळे मनुष्य (अ-निषिद्ध) कर्मांकडे फलासक्तीनें खेचला जातो; तो रजोगुणाचा परिणाम आहे. उलट तमोगुणामुळे तो अशा कर्माविषयी अनिच्छा प्रकट करू लागतो; हें मोहाचें स्वरूप होय आता मी तुला सर्वश्रेष्ठ ज्ञान सांगतो अशी प्रस्तावना करून, स्वतःपासूनच निर्माण झालेल्या प्रकृतीचें त्रिगुणात्मक जीवब्रह्मक स्वरूप दर्शन करीत, सद्यगुणाची ज्ञानमूलकता सांगून झाल्यावर, रज व तम या गुणांकडे वळून श्रीकृष्ण म्हणतात :—

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासंगसमुद्भवम्
तन्निबध्नाति कौंतेय कर्मसंगेन देहिनाम् ॥ १४-७ ॥
तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वं देहिनाम्
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तनिबध्नाति भारत ॥ १४-८ ॥
सत्त्वं सुखे संजयति रजः कर्मणि भारत
ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे संजयत्युत ॥ १४-९ ॥

[रजोगुण हा इच्छात्मक (ममतास्वरूपी) असून याच्यापासून तृष्णा व आसक्ति उत्पन्नतात असें जाण; कौंतेया, तो (रजोगुण) देहधारी जीवाला कर्मविषयक आसक्तीनें (कर्मे करण्याच्या सक्राम इच्छेनें) बाधून टाकतो-७. परंतु तमोगुण हा अज्ञानापासून उत्पन्नून सर्व देहधारी जीवाना मोह घालणारा आहे असें समज; हे भारता, हा (तमोगुण) प्राण्यास प्रमाद, आळस व निद्रा यांनी अलढतो. ८. सत्त्वगुण सुखाचे ठायीं, रजोगुण कर्मांचे ठायीं, पण तमोगुण हा ज्ञानाला झाकून प्रमादाचे ठायीं, आसक्ति उत्पन्न करितो.

वैद्यकशास्त्रावरील प्रमाणप्रघात दिलेली एखाद्या रोगाचीं चिन्हे कोणा आज्ञान्याच्या बाबतीत बरोबर दिसून येऊन त्याच्या रोगाचें निश्चित निदान

१ प्रमाद म्हणजे "मोह",—श्री चिं ग. भानू संपादित श्रीमद्भगवद्गीता, आशुति दुमरी, भाग तिसरा, पृ. १४०. प्रमाद व मोह याच्या स्वरूपाचे व परस्पर संबंधाचे विस्तृत स्पष्टीकरण पुढें नवव्या प्रकरणांत केले आहे.

व्हावें, तद्वत् गीतेनें सांगितलेलीं तमोगुणांचीं वरील चिन्हें अर्जुनाच्या प्रस्तुत अवस्थेला लागू पडताना आढळून येतात ! उल्ट, रजोगुणांचीं—कामप्रवृत्तींचीं—त्याचे ठायीं दिसून येत नाहीं. पादा कीं, रजोगुणात्मक तृष्णा व मोगासक्ति याचा लवलेशहि त्याच्या त्या अवस्थेंत दिसून येतो काय ! कर्म करण्याच्या अप्रवृत्तीं तो रणानून परावृत्त होऊन चाहत नव्हता. ' अर्जुन ' भीक मागावयास तयार झाला होता ' या विधानातलेहि वैयर्थ्य मागें स्पष्ट केलेंच आहे. वस्तुस्थिति अशी होती कीं, तो त्यावेळीं आवश्यक अशा युद्धकर्मास पराङ्मुख होऊन म्हणत होता, पण इतरहि कोणत्याच विशिष्ट कृत्याकडे तो आकृष्ट झाला नव्हता. एवच, त्याच्या त्या मनस्थितीत रजोगुणांचें—(सकाम) कर्मप्रवृत्तींचें, मोगतृष्णेचें—प्राबल्य हातसें दिसत नाहीं. परंतु तमोगुणाची वरील चिन्हें मात्र त्याचे ठायीं बरोबर आढळतात त्याचें ज्ञान झाले गेलें हातें, बरोबर काय व चूक काय हें कळेनासें झाले आहे असें तो स्वतःच केविलगण्या स्वरान्त म्हणत आहे. ' प्रमाद ' व ' मोह ' याचा त्याच्या मनावर स्पष्ट पगडा बसला होता आळस व निद्रा याच्या यागें शरीर जसें क्रियाशक्तिहीन होते तसें त्याचें शरीर झालें होतें. कामाच्या, तृष्णेच्या, तडाख्यात सापडलेल्याचें शरीर दुष्पट जोरानें धारण्यासहि तयार हातें, उल्ट, ताद्विरहित केवळ मोहाच्या स्वाधीन झालेल्याचें शरीर इतकल होऊन बसते

रजोगुण व तमोगुण यातील भेद वरील अध्यायात आणखीहि पुढील प्रमाणें सांगितले आहेत —

लोभ प्रवृत्तिरारभ कर्मणामशम स्पृहा
 रजस्येतानि जायन्ते विवृद्धे भरतर्षभ ॥ १४-१२ ॥
 अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च
 तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुरुनन्दन ॥ १४-१३ ॥
 सत्त्वात्सजायते ज्ञान रजसो लोभ एव च
 प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥ १४ १७ ॥

१ अर्थात् यावरून ता सर्वकर्मत्यागाच्या भूमिकेवर जाऊन पोचला होता असेहि नाहीं त्याची मन स्थिति या उभय टाकाच्या मधली अशी सूक्ष्मस्वरूपी हाती तिचें तपिस्तर विवरण पुढें येणारच आहे

[अर्जुना, रजोगुण प्रबल झाला म्हणजे लोभ, कर्मांकडे (सकाम) प्रवृत्ति कर्मांचा आरंभ, कर्षाहि शक्ति न पावणारी कर्मांची धडपड, हावरेपणा, हे (चिन्ह) उत्पन्न होतात—१२. आणि हे कुरुनंदना, तमोगुण वृद्धिंगत झाल असता, अप्रकाश (मार्ग न सुचणे; भावावून जाणे; किर्तव्यमूढ होणे), कां करण्याच्या प्रवृत्तीचा अभाव, प्रमाद, मोह, हे (दोष) उत्पन्न होतात—१३ सत्त्वगुणापासून ज्ञान उद्भवते; आणि रजोगुणापासून लोभ मात्र निर्माण होतो. तमोगुणापासून प्रमाद, मोह, व तसेंच अज्ञानहि उत्पन्न होते—१७] अर्जुनाचे ठायीं यापैकी ' लोभ ' नसून ' अप्रकाश ' मात्र होता. शेवटी, या तीन गुणांच्या प्राधान्यामुळे मनुष्याची होणारी गति वर्णन करताना श्रीकृष्ण म्हणतात :—

ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।

जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥ १४-१८ ॥

[सत्त्वगुणी व्यक्ति श्रेष्ठ गतीला जातात; रजोगुणस्थाना मध्यम गति प्राप्त होते; व कनिष्ठ वृत्तीचे तामसी लोक अधोगतीला जातात.] आता यावरून अर्जुनाची कर्तव्यपराङ्मुखाता पाहताच श्रीकृष्णाने कोणतीहि तात्त्विक विवेचन सुरु करण्याच्या पूर्वीच ' क्लेश्य ' ' कश्मल ' ' अनार्यजुष्ट ' ' अस्वर्ग्यम् ' असे कटोर ताडनोटार का काढले याचे मर्म वाचकांच्या ध्यानात येईल ! अर्जुनाच्या ठायीं साख्यप्रणीत ज्ञाननिष्ठात्मक कर्मसंन्यासमार्गाचा नव्हे तर तमोगुणप्रधान अज्ञानस्वरूपी मोहाचा प्रादुर्भाव झाला होता म्हणून श्रीकृष्णाने ते तसे सडेतोड शब्द वापरले ! साख्यमार्गाला श्रीकृष्ण गौणमानीत होते असे जरी मानले तरीहि केवळ त्याला अनुलक्षून त्यांनीं तशी भाषा वापरली नसती.

अर्जुनाचा शोकविपादहि काय दर्शवितो ?

तमोगुणजन्य मोहाचीं उपरोक्त लक्षणं अर्जुनाच्या वर्णनाचीं जुळतात हे वर पाहिले.^१ परंतु आणगीहि एक विशेष लक्षण पाह्या. अर्जुनाच्या तत्कालीन

१ बहुसंख्याक भाष्यकार यातील श्रेष्ठ गति म्हणजे देवलोकादि, मध्यम गति म्हणजे मनुष्य लोक व अधोगति म्हणजे पशुयोनि (किंवा नरक्वास) असे मानतात.

२ उपरोक्त श्लोकांनिवाय तमोगुणाचा मोहाचीं संवध पुरातील श्लोकांतहि आढळेल.
१८-७, १८-२५.

मन.रिथतीचा एक प्रामुख्याने डोळ्यात भरणारा विशेष म्हणजे त्याचा तीव्र शोकविषाद. स्वतः रुज्यानें अर्जुनाला उद्देशून 'निपीदन्' (विषाद करणारा) असे स्पष्ट विशेषण श्लोक १-२८ मध्ये व पुनः तसलेच विशेषण श्लोक २-१ व २-१० मध्येहि वापरले आहे, शिवाय श्लोक १-४७ मध्ये त्यानें त्याचसत्रघात 'शोफसविम्रमानसः' असा प्रयोग केला आहे अर्जुनानें स्वतःटखील श्लोक २-८ मध्ये आपल्या मीपण शोकाच हृदयविदारक वर्णन केले आहे. याशिवाय, अर्जुनाच्या स्व. मोहमयी अस्मत्त श्रीकृष्णालाहि विशेष स्पष्ट अशी दिसलेली गोष्ट म्हणजे त्याचा शोक होय, हे त्याच्या तात्त्विक विवेचनाच्या अगदीं प्रारंभीच त्यानीं अर्जुनास उद्देशून काढलेल्या 'अशोच्यानन्वशोचस्त्व' या वाक्यापरुद्धि दिसून येते. अर्जुनाच्या या शोकविषादाचा उल्लेख गीतेत पुढीह श्लोक २ २५, २ २६, २-२७, २-२८, २-३०, १६ ५ आणि शेवटी १८ ६६ या स्थलीं आला आहे.

अर्जुनाच्या या शोकविषादाचा सत्रघ तरी रजोगुणोद्भव कामपिकाराशी आहे काय ? चौदाव्या अध्यायाच्या आघारें वर केलेल्या तमोगुणचर्चेत या लक्षणाचा उल्लेख आला नव्हता. परंतु अठराव्या अध्यायात उपसंहार करताना त्रिगुणाचा पुन. विचार चालू असता गीताकारानीं या अशा शोकविषादाचाहि सत्रघ तमोगुणाशी दाखविला आहे. त्या स्थळीं श्रीकृष्ण म्हणतात :—

अयुक्त प्राकृतः स्तब्धः शठो नैष्कृतिकोऽलसः

विषादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥१८-२८॥

यया स्वप्न भयं शोक विषादं मदमेव च

न विमुंचति दुर्मोघा धृतिः सा पार्थ तामसी ॥१८-३५॥

[चंचल मनाचा, असहकृत बुद्धीना, ताठवृत्तीचा, शठ, दुस्वास बुडविणारा, आढळी, विषाद करीत वसणारा, दीर्घसूत्री, अशा प्रकारचा कर्ता तामस होय—२८. ज्या धृतीच्या योगाने दुष्टबुद्धि मनुष्य शोष, भय, शोक, विषाद, मद यांना चिक्कून राहतो तो, हे अर्जुना, तामसी होय—३५]^१.

१ यामवघात पुढील श्लोकाचाहि विचार येथें इष्ट आहे. "रागा कर्मफलप्लुर्लब्धो हिंसात्मकोऽशुचिः । हर्षगोक्षान्वित कर्ता राजस परिकीर्तित " (१८-२७) [अर्थ भोगासक्त, कर्मफलेच्छु, लोभी, हिंसक, अनुद्भृतीचा, हर्षगोक्षान्वित,

मोह कामोद्भवच असतो असे नाही

याप्रमाणे अर्जुनाची गीताजन्मकालीन मनःस्थिति गीतेंतल्याच वर्णना-
नुसार रजागुणप्रधान कामप्रवृत्तीत मोडत नसून तमोगुणविशेष मोहात मोडते
हे आपण पाहिले परंतु चिकित्सक गीताभ्यासकांचे येवढ्यानेच समाधान होणार
नाहीं. काम व मोह यात स्वतः गीताकारांनी भेद केला आहे व त्यानुसार
अर्जुनाचे ठायीं काम न दिसता मोहच दिसतो, या आमच्या विधानावर आक्षेप
म्हणून त 'प्रहसन्नैव' वृत्तीने आमचें लक्ष दुसऱ्या अध्यायातील पुढील
सुप्रसिद्ध श्लोकांजळ वेधू पाहतील:—

ध्यायतो विषयान्पुनः सगस्तेषूपजायते
मंगात्सजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥२-६२॥
क्रोधाद्भवति समोहः समोहात्स्मृतिविभ्रमः
स्मृतिभ्रशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥२-६३॥

[विषयाचे चिंतन करणाऱ्याला त्याबद्दल आसक्ति उत्पन्न होते, आसक्तीपासून
काम उत्पन्न होतो, कामापासून क्रोधाची उत्पत्ति होते—६२ क्रोधापासून
समोह संभवतो, समोहानें स्मृतिभ्रंश हातो (कर्तव्याच विस्मरण पडतें),
स्मृतिभ्रंश झाला म्हणजे सारासाराविवस्त्रुद्धि जाते, व तसे झाले म्हणजे शेवटीं
ता मनुष्य पूर्णपणे नाश पावता—६३] यात मोहाची उत्पत्ति कामापासून
दाखविली असल्यानें, अर्जुनाच्या ठायीं मोह होता असें गीताकारांनीं म्हटलें
असले तरी, त्यामुळे त्याच ठायीं काम होता हे ओघानेंच प्राप्त होते, व म्हणून

असा कर्ता राजम होय] याताह शाकाचा उल्लेख आहे पण तमोगुणी शोक-
विषादाहून हा रजागुणी हर्षशोक भिन्न आहे रजागुणी शोक हा धूपटावैप्रमाणें
हर्षमिश्रित अमता मनाकामना पूर्ण होताच हर्ष व त्यात प्रतिबंध येताच क्षणिक
शाक पुन ता दूर होताच हर्ष असा हा रजागुणात्मक सुखदुःखाचा भोंवरा
अमता याग उद्देशून गीतेंत चारवार 'सुखदुःखसम कृत्वा' (२ ३८) इत्यादि
उपदेश केला आहे तमोगुणी शाक हा निराळाच प्रकार होय एक सरव्याच्या
क्षणिक काळ्या रगाममान म्हटला तर दुसरा कृष्णवर्ण अजगराच्या रगाममान
म्हणता येईल केवळ रजागुणी शोकापणा तमोगुणी शोक अधिक दीर्घजीवी व
दृढदांत गेल्वर जाऊन भिनगारा अमता अर्जुनाचा मदाविषाद उपद्रव
तमोगुणस्पर्धी होना

निष्कामनेचं प्रमुख सार गीतेंतून काढलें तरी तें अर्जुनाच्या प्रारंभिक अवरयेल्या जुठेल असेंच आहे अशी ही विचारसरणी समजनीय आहे.

गीतामथनान हा आशेष बराच महत्त्वाचा असून याचें योग्य निरसन गीतातात्पर्यनिर्णयार्थ आवश्यक आहे. या आशेराला आमनें उत्तर असा आहे वरील श्लोकान कामापासून मोह उत्पन्न होतो असा म्हट्टे असलें तरी गीताकारांनीं मोहसमवाचा हा एक सर्वसाधारण प्रकार सांगितला आहे. कामापासून मोह समजनीय असला तरी कामापासूनच त्याचा समज शक्य आहे, अन्यथा नाही, असें नाहीं. कामाव्यतिरिक्तहि मोह समजनीय असून अर्जुनाचा मोह त्याच कोटीचा होता हें आम्ही याचकाना दाखवू चाहतां. काम रजोगुणी असून मोह तमोगुणी आहे. रजोगुण पार पळाल्या व त्यांत इतर उत्तेजक परिस्थितीची भर पडली म्हणजे त्याचा तमागुणावस्थेंत अघःपात होणें साहजिकच आहे, व या दृष्टीनें वरील श्लोकान कामापासून मोहाची उत्पत्ति सुचविली आहे. या अर्थानें, पुढे तिसऱ्या अध्यायातहि, मनुष्याला पापाकडे जबरदस्तीनं खेचून नेणारा काम हा महान शत्रु होय असें सांगून श्रीकृष्ण म्हणतात :—

आवृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यपरिणा
 कामरूपेण कैतेय दुष्पूरेणानलेन च ॥ ३ ३९ ॥
 इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते
 एतैर्विमोहयत्यप ज्ञानमावृत्य देहिनम् ॥ ३-४० ॥

[ज्ञान्याचा नित्यपरिण, कधींनि तृप्त न होणारा जगू अमीच, अशा या कामानें ज्ञान झाकून टाकल आहे—३९ इन्द्रिय, मन, बुद्धि हीं याचीं राहण्याचीं आश्रयस्थाने होत. याच्या आश्रयानें ज्ञानावर आवरण टाकून हा प्राण्याला मोह पाडीत असतो—४०]^१ परंतु यावरून तमागुणाच्या व माहाच्या उत्प-

१ 'ज्ञानिन नित्यवैरिणा' यावरील शक्याचायांचें भाष्य मार्मिक आहे ज्ञानी मनुष्य कामाचें दुष्ट स्वरूप प्रथमपासूनच आळखतो, परंतु अज्ञानी प्रथम त्याच्या भजनी लागतो, व नंतर (त्याच्या अनंत अनृत्तिवामुळे) दुःख होऊ लागलें म्हणजे मात्र तो त्याला शत्रु लखतो याप्रमाण अज्ञान्याचे वैर प्रथमपासून म्हणजे नेहमीं नसतें, ज्ञानी मात्र कामाला नित्य वैर मानतात परंतु याशिवाय, 'ज्ञान्याचा नित्य वैर' याचा 'ज्ञान्यांशो जा नित्य वैर करता तो, म्हणजे ज्ञान्याचें

तीचा रजोगुण व काम हाच एकमेव मार्ग आहे असे निष्पन्न होत नाही. रजोगुणाचे अतःकरणात प्राबल्य न होताहि, तमोगुणाचा एकदमच प्रादुर्भाव होणे अशक्य मानण्याचे कारण नाही. जसा रजोगुणाचा तमोगुणात अधःपात होऊ शकतो, तसा तमोगुणाचा रजोगुणात (व तदनंतर सत्त्वगुणात) उद्धार देखील होऊ शकतो हे उघडच आहे. पण मग, तमोगुणातून जर माणूस वर रजोगुणात येऊ शकतो, तर त्या तमोगुणातहि पूर्वी ते रजोगुणातूनच गेला असला पाहिजे असा वतुटात्मक आमह धरण्यान काय हशील ? तो तसा

(ज्ञानहरणद्वारा) लुकसान करण्यास जो सदैव टपलेला असतो तो 'असाहि अर्थ समवतो पण यावर एक शंका येते काम हा जसा ज्ञान्याच्या तसाच अज्ञान्याच्याहि (अज्ञानवृद्धिद्वारा) अहितार्थ टपलेला असतोच तो ज्ञान्यांचे शत्रुत्व व अज्ञान्यांचे मित्रत्व करतो असे नाही. यास्तव या अर्थाने 'ज्ञान्याचानित्य वैरी' या विधानात तितकेसे स्वारस्य राहत नाही याशिवाय, काही भाष्यकार 'ज्ञानिन'चा सवध 'नित्यवैरिणा' एवजी 'ज्ञानम्' कडे लावतात (उदाहरणार्थ पाहा श्री करदीकरकृत 'गीतातत्त्वमजरी' पृ १३८, व महात्मा गाधीकृत 'अनासक्तियोग', पृ ६७), व मग श्लोकार्थाचा अर्थ असा होतो "नित्यवैरी असा या कामाने ज्ञान्यांचे ज्ञान झाकून टाकले आहे" परंतु हा अर्थहि पडत नाही नित्यवैरी कोणाचा हे यात अभ्याहृत मानावे लागते, व मग 'मनुष्य मात्राचा' असेच तथे समजावे लागते पण याशिवाय, तो सर्वांचाच वैरी अस ताहि केवळ ज्ञान्यांचे ज्ञान झाकतो असे म्हटल्यान अज्ञान्यांचे काहीच करत नाही की काय असा प्रश्न उरताच यापेक्षा, तो सर्वांचाच-मग ते ज्ञानी असो अगर अज्ञानी असो-ज्ञान झाकता हा अर्थ अधिक सयुक्तिक होईल आता अज्ञानी मनुष्यांचे ज्ञान झाकण्याचा प्रश्नच कसा समवतो अस कोणी म्हणेल तर त्यावर उत्तर असे की, अज्ञानी व ज्ञानी हे सापेक्ष शब्द आहेत, जगात शब्दश अज्ञानी कोणी नसून, ज्ञानापेक्षा अज्ञानाचे प्रमाण अधिक असले की, त्या मनुष्याला अज्ञानी म्हणतात. यास्तव अज्ञान्याच्याहि जवळ थोडेसे तरी ज्ञान असतेच आणि ते अधिक झाकून काम त्याचे अहित करीत असतो साराश, काम हा सर्वांच्याच ज्ञानाला झाकून टाकीत असता, आणि हाच अर्थ पुढल्या म्हणजे चालिमान्या श्लोकाशीहि जुळतो. कारण त्यात उत्तरार्धात स्पष्टच म्हटल आहे की, काम ज्ञानाला झाकून जीवना (केवळ 'ज्ञानी' जावानाच नव्हे) मोहात टाकत असतो 'अज्ञानी' जीवना मुळांच ज्ञान नसते असे म्हटल्यास या पक्षीचा नीट अर्थ लागणार नाही तात्पर्य, आचार्यांनी 'ज्ञानिन नित्य वैरिणा' या शब्दप्रयोगाचे केलेले स्पष्टीकरण समर्पक वाटते

गेलेला अमेल किंवा नसेलहि. पृथ्वीवरचें पागी वर आकाशांत जातें व तेथून तें पुनः खालीं पृथ्वीवर येतें हे खरं असतें, तरी पृथ्वीवरचें सारेंच पागी प्रथम केव्हां तरी आकाशातूनच आलें अमेल पाहिजे हे म्हणणे योग्य ठरणार नाहीं.

चें, हा तात्त्विक वाट वाजून ठेऊन अर्जुनाच्या मोहाचे गीतेंतील प्रत्यक्ष वर्णन आपण पाहिलें तरी बरीच श्लोकांत वर्णिलेली परंपरा त्यात आढळून येत नाहीं. कामापासून क्रोध व क्रोधापासून मोह असा क्रम त्यात दाखविला आहे. पण अर्जुनाला त्या वेळीं क्रोध कोठे झाला होता ? आणि त्याचे ठायीं काम तरी कोणता होता ? उपरोक्त एकतीस श्लोकांत वर्णिलेल्या त्याच्या मनःस्थितीत कोठेंहि क्रोधनिदर्शक शब्द नाहीं. शिवाय त्याच्या शोकमोहाचा जमा नंतरहि गीतेंत अनेकवार उल्लेख आला आहे, तसा त्याचे ठायीं त्या समयीं कामक्रोध उत्पन्न झाल्याचें दर्शविणारा उल्लेख नाहीं. यासाठीं अर्जुनाची त्या वेळची प्रत्यक्ष मानसिक व शारीरिक अवस्था आपण अवलोकन केली तरी काम-क्रोध-मोह हा क्रम त्यात आढळून येत नाहीं. आतयायी, लोभी, हिंसक, अशा दुष्टांना रणातनात स्वहस्ते योग्य शासन करण्याऐवजीं जो स्वतःच त्यांचे हातून मरणें देखील बरें म्हणतो (१-३५, १-४६) त्याचे ठायीं क्रोधाचे ऐवजीं क्रोधाचा अभावच टळटळीतपणें दिसतो. आणि कामाविपर्याही शोलावयाचे झाल्यास, पृथ्वीच्या राज्यासाठींच तर काय पण त्रैलोक्याधिपत्याच्या सुखासाठींहि मी स्वजनवधाचें हें महापाप करणार नाहीं असा त्याचा भाव आहे (१-३५) त्याचे ठायीं, निदान त्या मनःस्थितीत, कामाऐवजीं कामाचा अभावच टळकपणें नजरेस येतो !

एक खुलासा

ही चर्चा पुढें चालविण्यापूर्वीं येथें एक खुलासा इष्ट आहे. अर्जुनाचे ठायीं त्या क्षणीं काम अथवा भोगासक्ति दिसून येत नाहीं असें आम्हीं आताच म्हटलें. आणि त्याचे ठायीं पूर्ण वैराग्य उत्पन्न झाले नव्हतें असेंहि आम्हीं मागे म्हटले आहे. वरवर पाहता या दोन विधानात विसंगति भासणें शक्य आहे. परंतु आमच्या पूर्वींच्या विधानाचा आशय असा आहे कीं, सुखोपमोगेच्या म्हणजे कामवासना अर्जुनाच्या मनानून गीतेच्या आरंभसमयीं समूळ नष्ट झाली नव्हती; सुत स्वरूपात ती त्याच्या हृदयात अस्तित्वात होती, व त्याचा युद्धविरोध सपूर्ण भोगवैराग्याच्या भूमिकेवरून नव्हता. आमच्या प्रस्तुत विधानाचा अर्थ असा

की, त्याचा तो विरोध भोगासक्तीच्या भूमिकेवरूनहि नव्हता; कारण ती आसक्ति त्या वेळीं त्याच्या हृदयात सुप्तावस्थेत अस्तित्वात असली तरी या विशिष्ट मोहाचे वेळीं ती प्रत्यक्षपणे कार्यप्रवणहि नव्हती. त्या आसक्तीमुळे हा मोह उत्पन्न झाला होता हे म्हणणे चूक आहे. सारास, अर्जुनाच्या त्या युद्धविषयक मोहाचा सवध कामप्रवृत्तीच्या समूळ अभावाशी किंवा तिच्या प्रत्यक्ष क्रियाशीलतेशी नसून, ती रतत्र अशी एक घटना होती. एका सुलभ उदाहरणाने हे आणखी स्पष्ट होईल. फार दिवसांपासून शरीरात वातविकार जडलेल्या एखाद्या मनुष्यास जर कॉलन्पाची बाधा झाली, तर त्या आकस्मिक आजाराचा सवध त्या वातविकाराच्या अस्तित्वाशीहि नाही व अमानाशीहि नाही त्यावेळीं त्याचा वातविकार समूळ नष्ट झाला होता व म्हणून त्याला कॉलन्पाचा हा आजार उद्भवला असें कोणी म्हणेल तर ते चूक ठरेल, का की, वातविकार त्याच्या शरीरात त्याहि वेळीं, सुप्तावस्थेत का होईना, अस्तित्वात होता. पण त्याबरोबरच, त्याचा वातविकार नष्ट झाला होता हे मान्य नसल्यास, त्या वातविकारानेच हा कॉलन्पा उद्भवला असें तरी मान्य करा, असा उलट आग्रह कोणी धरल्यास तोहि अयोग्यच होईल. या आकस्मिक रोगाचे कारण अगदा स्वतंत्र आहे. तो कॉलन्पा वातविकारामुळेच झाला, व वातविकाराच्या संपूर्ण अभावामुळेच झाला, ही उभय विधाने एकागी व अयथार्थ ठरतात. तद्वत अर्जुनाला त्या रणागणावर प्राप्त झालेला मोह कामविकाराच्या संपूर्ण अभावा मुळेच म्हणजे पूर्ण आंतरिक सन्यासवृत्तीमुळे झाला होता हे, व तो मोह त्याच्या मनातील कामविकारापासूनच उद्भवला होता हे, अशी उभय विधाने एकागी व अयथार्थ ठरतात, आणि त्यांना तसे ठरविण्यात आमच्या परीं प्रसंगाने येत नाही.

हीच महत्त्वाची गोष्ट धोड्या निराळ्या दृष्टीने अशी माहता येईल. अर्जुनाचा मोह कामासक्तीवर अधिष्ठित होता, व तो मोह सर्व कर्मसन्यासवृत्तीवर अधिष्ठित होता, ही दोन्ही विधाने एकसमपात्रेच्छेदकून स्वीकारणे तर्कशुद्ध होणार नाही, परंतु ती दोन्ही नाकारण्यात काही दोष नाही. पादा की, एकाच प्राण्यापदल हा कुत्रा आहे व हा लाडगा आहे अशी उभय विधाने करिता येणार नाही, पण हा कुत्रा नाही व हा लाडगाहि नाही अशी नकारात्मक उभय विधाने एकाच प्राण्यापदल करणे मात्र शक्य आहे. कारण तो प्राणी कोरडा अगर वाघ अगर सिंह असेल. यामाटीं ज्या भाष्यकारांनी अर्जुनावर एकाच

वेळीं कामासक्ताचा व सन्यासवृत्तीचा अस्तिपक्षी आरोप केला त्याचे पदरीं आम्हीं निसर्गतीचा दोष बाधला परंतु अर्जुनाच्या मोहाच्या मुळाशी यापैकी एकहि वृत्ति नसून त्याचे स्वरूप स्वतंत्रच होतें असें म्हणण्यात विसर्गित होत नाहीं. जेथें, दिलेल्या दोन विरोधी पक्षाव्यतिरिक्त अन्य पक्षही शक्य आहेत, तेथे त्या दोन पक्षाचा एकसमयावच्छेदेंकरून स्वीकार योग्य नसला तरी नकार योग्य ठरू शकतो. जेथें असा अन्य मार्गच नसेल तेथें मात्र त्या दोन पक्षाचा एकसमयावच्छेदेंकरून स्वीकार आणि नकार दोन्हीहि तर्कशुद्ध होणार नाहीं.^१

‘काम’ म्हणजे काय ?

हा इतरां खुलासा केल्यानंतर आपण आता काम आणि मोह याचे निश्चित अर्थ व भिन्न प्रकार यांच्या तपशीलवार विचाराकडे वळणें योग्य होईल. प्रथम कामाची चर्चा करू. काम म्हणजे इच्छा असें एक समीकरण सर्वसाधारणपणें मानलें जातें; परंतु तें ततोतत बरोचर नाहीं. कामात कोणत्या इच्छाचा समावेश होतो, व कोणत्याचा होत नाहीं हें नीट पाहणें गीताभ्यासाच्या दृष्टीनें फार आवश्यक आहे. प्रथम ठोकळ मानाने बोलावयाचें म्हणजे कामात दोन प्रकारच्या इच्छा येतात सुख हवेसं वाटणें व दुःख नकोसं वाटणें. कित्येकांचा समज असा असतो कीं कामाचा सबंध केवळ सुखेच्छेशींच आहे. पण गीताकार काम शब्दाचा व्यापक उपयोग करीत असून ते त्यात सुखाबद्दल इच्छा मित्र्या स्पृहा व दुःखाबद्दल अनिच्छा किंवा उद्विग्नता या दोहोंचाहि अंतर्भाव करीत असतात. मनुष्य विषयाचें चिंतन करू लागला म्हणजे त्याला त्याच्या प्राप्तीबद्दल आवड व त्या मार्गात प्रतिबंधक ठरणाऱ्या गोष्टीविषयीं नावड वाटू लागते. मुमुक्षूने या उभय आवडीनावडींना जिंकायें, प्राप्त कर्तव्य करीत असता या अशा सुखदुःखाबद्दल उदासीन राहावें असा गीतेचा आदेश आहे या कामस्वरूपी इच्छा-अनिच्छाचा उगम अहंभोक्तृत्वभावनेंत असतो. त्या ममत्वपर असतात. या विश्वातील ऐंद्रियिक व मानसिक सुखदुःखाचा मी-म्हणजे माझा सक्चित् व्यक्तीस्वरूपी जीव-भोक्ता आहे या कल्पनेतून अशा सुखविषयक इच्छेचा व दुःखविषयक अनिच्छेचा उद्भव होत असतो.

१ जेथें दोनच पक्ष संभवतात तेथे त्यांच्या विरोधाळा आळ तर्कशास्त्रात contradictory opposition, व जेथें अधिक पक्ष संभवतात तेथें contrary opposition असें म्हणतात

अनासक्ति आणि त्याग

रजोगुणसमुद्भव कामप्रवृत्तीत सुखाच्या प्राप्तीच्या इच्छेप्रमाणेच दुःखाच्या अप्राप्तीच्या इच्छेचाहि समावेश होत असतो या गोष्टीकडे अनेक प्रसर्गी दुर्लक्ष झालेले दिसते. आणि यामुळे निष्कामकर्मरूपनेच्या केवळ एकाच अशावर भर दिलेला आढळून येतो वस्तुतः निष्कामता हेच मुळां आदर्शकर्मांचे केवळ एक अंग असून त्यांचे पूर्णस्वरूप नाही, निष्काम कर्म म्हणजेच आदर्श कर्म हा समज बरोबर नाही. याची सविस्तर चर्चा पुढील पृष्ठात येईलच. परंतु त्या निष्कामतच्याहि एकाच अशावर लक्ष केंद्रित झाले म्हणजे आदर्श कर्मांची व्याख्या अधिकच समुचित होते निष्कामनृतीत सुख हवेसे वाटणारी इच्छा व दुःख नकोसे वाटणारी इच्छा या उभयतांचा अभाव असतो. गीताकारांच्या आदेशाप्रमाणे कर्तव्यकर्म करित असता केवळ तज्जन्य सुखाविषयी विरक्त राहणे इतकेच पुरेसे नसून दुःखाविषयी अनुद्विग्नहि असले पाहिजे. त्या कर्मांचे फल मला प्राप्त व्हावे अशी अपेक्षा कर्त्यांच्या मनात नसावी हे ठीक, पण हा प्रश्न ते फल सुखकारक असेल तरच उद्भवेल जर ते दुःखकारक असेल तर अशा फलाविषयी हव्यास नसावा असे म्हणण्यात काय अर्थ ? अशा दुःखस्वरूपी फलाविषयी निरुद्विग्न राहून, ते प्राप्त झाले तरी विनाग्निन्नतेने त्याचा स्वीकार करून, कर्तव्य पार पाडा असेच म्हटले पाहिजे. गीता कर्मफलाविषयी अनासक्ति सांगते हे खरे, परंतु यातले खरे मर्म ध्यानात येण्यासाठी 'फल' व 'आसक्ति' या दोघांचेहि नीट अर्थ करणे आवश्यक आहे. कारण केवळ स्थूल दृष्टीनेच पाहिले तर सुखकारक फलाविषयी आसक्ति टेऊ नका हे म्हणणे ठीक दिसते; परंतु दुःखदायक फलाविषयीहि आसक्ति टेऊ नका या विधानाचा अर्थ न आवश्यकता काय ? दुःखाविषयी अनासक्ति तर प्राण्याचे ठायी निसर्गतच असते. परंतु गीता कर्मफलाविषयी अनासक्ति सांगते तेव्हा तिचा आशय सुखस्वरूपी फलाच्या प्राप्तीविषयी अनासक्ति व दुःखस्वरूपी फलाच्या अप्राप्तीविषयी अनासक्ति असा असतो. सुख प्राप्त व्हावी असे मला वाटत नाही व दुःख प्राप्त न व्हावी असेहि मला वाटत नाही असे म्हणणाऱ्याच्या ठायी एरी निष्कामनृति वाणली आहे असे म्हणता येणार नाही. सुख प्राप्त व्हावी असे मला वाटत नाही व दुःख प्राप्त न व्हावी असेहि मला वाटत नाही असे जो म्हणू शकेल तोच खरा निष्काम.

जी गोष्ट अनासक्तीची तीच 'त्याग' शब्दाची. कर्मफलत्याग हेच गीतेचे

तात्पर्य आहे असे काही भाष्यकाराना वाटते ते गीतेचे एकमेव किंवा प्रमुख तात्पर्य असो किंवा नसो, परंतु गीतेत कर्मफलत्याग कोणत्या विशिष्ट अर्थाने सांगितला आहे हे नीट ध्यानात घेणे आवश्यक आहे त्याग शब्दाचा स्थूल अर्थ घेऊन येथे कार्यभाग होणार नाही. एखाद्या कर्तव्यकर्माचे फल सुखप्रद असेल तर त्या फलाचा त्याग करून ते कर्म करा हे म्हणणे सयुक्तिक होईल. पण जेथे ते फल दुःखकारक असून, अशा ऐंद्रियिक ज्ञेशाच्या मयाने कोणी त्या कर्तव्यापासून पराङ्मुख होत असेल, तेथे त्याला कर्मफलाच्या 'त्यागा'चा उपदेश करावयाचा, किंवा ते दुःखदायक फल स्वीकारूनही, प्रसन्नचित्ताने ते कर्म करीत राहा असे सांगायचे ! अशा फलाचा, त्या कर्माबरोबरच, 'त्याग' करावयास तर तो पूर्वीपासूनच सिद्ध असतो, आणि अशा वेळेस त्याला त्या 'त्यागा'पासून परावृत्त करून त्या दुःखकारी फलाचा अनुद्विग्नमनाने स्वीकार करून कर्तव्याकडे प्रवृत्त करणे हीच तर महत्त्वाची कामगिरी होय ! काम, आसक्ति, तृष्णा यांचा फक्त सुखेच्छेशी सत्रधित असाच अर्थ केला तर गीता प्रणीत निष्कामतेचे सपूर्ण स्वरूप आकलन होत नाही. आणि निष्कामतेचा असा सकुचित अर्थच ध्यानात घेतला तर, सुखकर कर्तव्यकर्म त्याच्या सुख प्रद परिणामाला हेतु न मानता केवळ कर्तव्य म्हणून करावी, व जीं कर्म सुख प्रद असूनही योग्य नसतील ती त्याच्या सुखप्रद परिणामाविषयी अनासक्त राहून त्यागावी, असा दुहेरी आदेश निघत असला, तरी जीं योग्य कर्तव्यकर्म कल्यांस दुःखकारक वाटत असतील त्याच्या दुःखद फलाविषयी द्वेष न करिता, त्याचा निर्विकार अनुद्विग्न मनाने स्वीकार करून, तीं अवश्य करावी हा गीतासदेशातला तिसरा महत्त्वाचा धागा इतक्यात होत नाही.

गीतोपदेशाविषयी सकुचित ग्रह

कर्मफलत्याग, अनासक्ति, यांचे सकुचित (केवळ सुखेच्छासंबद्ध) अर्थ करणाऱ्याच्या मनात कळत न कळत गीतातात्पर्याविषयी मर्यादित कल्पना कशी घोळत असते याचे एक प्रत्यक्ष उदाहरण पाहा. 'अनासक्तियोग' नामक आपल्या गीतेवरील पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत महात्मा गांधी लिहितात: "फलासक्तीच्या असल्या वाईट परिणामामधून गीताकाराने अनासक्तीचा म्हणजे कर्मफलत्यागाचा सिद्धांत घडविला आणि जगतापुढे अतिशय आकर्षक अशा भाषेत मादला-गीतेच्या अभिप्रायाप्रमाणे जे कर्म आसक्तीशिवाय

होणेच शक्य नाही असें असेल तें सर्व त्याज्य होय. असला सुवर्णनियम मनुष्याला अनेक धर्मसंकटांमधून वाचवितो. या अभिप्रायाप्रमाणें खून, असत्य, अधिचार इत्यादि कर्मे सहजच त्याज्य ठरलीं जातात. माणसाच जीवन सरळ होते आणि सरळपणामुळे शांति मिळते ”^१ या विवधित उद्गाराच्या यथार्थतेबद्दल आम्हाला येथे काही आक्षेप घ्यावयाचा नाही. परंतु गीतेचा अभिप्राय यात पूर्णपणें व्यक्त झालेला नाही हें आग्दी वाचकांच्या ध्यानात आणू चाहतां. ‘आसक्तीशिवाय होणेच शक्य नाही तं सर्व त्याज्य होय’ हें ठीक^२; पण ज्याचेविषयी कर्त्याला अशी आसक्ति वाटत नाही, इतकेंच नव्हे तर प्रत्यक्ष तिरस्कार वाटतो, अमहि ‘नियत’ ‘कार्य’ कर्म मानवानें अवश्य केले पाहिजे या गीतेच्या प्रमुख उपदेशाची काय वाट ? वरील उताऱ्यात व्यक्त होणाऱ्या मर्यादित दृष्टिकोनस्वरूपी अनासक्तीचा किंवा निष्कामतेचा सुवर्ण नियम मनुष्याला अनेक धर्मसंकटातून वाचवेल हें खरे; पण हा नियम जेथे लागू पडणार नाही अशीहि काही आणीबाणीची धर्मसंकटे माणसावर येत असतात हें दुर्लक्षून भागणार नाही. आणि विशेष असें की, अर्जुनाच्या ज्या महान धर्मसंकटावर उपाय म्हणून गीता मागितली गेली ते महात्मा गान्धीनीं वरील अवतरणात उल्लेखिल्ल्या प्रकारच नसून या दुसऱ्या प्रकारचें होतें ! मुसप्रद कर्मफलाचे ठायीं कामासक्त होत्याता अर्जुन एखादें अकार्य कर्म करण्यास उद्युक्त झाल्या असता श्रीकृष्णाने त्याला त्यापासून परावृत्त केलें असा तो प्रसंग नाही. उलट एका आवश्यक

१ “अनासक्तियोग”,—महात्मा गान्धी सराठी भाषांतर (स्वाध्याय-मंडळ, अंध) मूल पुस्तक गुनराघोत आहे हिंदी भाषांतर ‘सस्ता माहित्य मंडळ, नई दिल्ली’, तर्कें प्रकाशित झाल आहे या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेचें खुद्द महात्माजी-कृत इंग्रजी भाषांतर *Young India*, August 6, 1931, मध्ये किंवा ‘*Gita the Mother*’ by M. K. Gandhi या पुस्तकात (पृ १२ ते २०) सापडेल अनासक्तियोगाचें इंग्रजी भाषांतर श्री. महादेव देगाई यांनी “*The Gita according to Gandhi*” (Navajwan Publishing House, Ahmedabad) या पुस्तकात प्रसिद्ध केलें आहे. याहि पुस्तकात गान्धीजींची उपरोक्त आगळ प्रस्तावना असून, शिवाय महादेवगाईंचा स्वतः चा ११७ पृष्ठांचा विस्तृत उपोद्घात आहे

२ तोंद हा आत्मिक अनिहस्वरूपी स्वमुखाविषयी असेल तरच सर्वच आत्मिक नियम नगते हें आम्हीं पुढें दाखविते आहे

अशा कर्तव्यकर्मापासून अर्जुन परावृत्त होऊ पाहत असता श्रीकृष्णानें त्याला तें कर्म करण्यासाठीं प्रवृत्त केले अशी या गीताग्रथाची फलश्रुति आहे !^१

(सुखासाठीं) राग व (दुःखासाठीं) द्वेष मिळून काम

सागश रजोगुणापासून—कामविकारापासून—दोन दोष सभवतात : एक, सुखप्राप्तीविषयी स्पृहा, व दुसरा, दुःखप्राप्तीविषयी उद्विग्नता. यानाच गीतेनें कोठेंकोठें राग व द्वेष असेंहि मार्मिकतेनें म्हटल आहे. सुखेच्छेमुळे काही वस्तू-विषयी राग म्हणजे आसक्ति किंवा लालसा उत्पन्न होते; त्या वस्तूचा 'इव्यास' लागतो—त्या इव्याशा वाढू लागतात उलट दुःखविषयक उद्विग्नतेमुळे इतर काही वस्तूविषयी द्वेष म्हणजे अनावड उत्पन्न होते. सुशानें या दोहोंपासून अलित असावें अशी गीतेची शिकवण आहे. कर्मफळाच्या सुखस्वरूपाविषयी जशी अनासक्ति हवी, तशीच त्याच्या दुःखस्वरूपाविषयी अनुद्विग्नता—म्हणजेच त्या दुःखस्वरूपाच्या अभावाविषयी अनासक्ति—हवी असें गीताकारानें आग्रहानें प्रतिपादन केलें असून तें यथार्थहि आहे. ते म्हणतात :—

मात्रास्पर्शास्तु कौंतेय शान्तोष्णसुखदुःखदाः

आगमापायिनोऽनित्यास्तांतिक्ष्वस्व भारत ॥२-१४॥

[कौंतेया, थडी किंवा ऊष्णता, सुख किंवा दुःख, याचे अनुभव करून देणार जे विषयस्पर्श त्यांना आरंभ व अंत असल्यानें ते अनित्य आहेत. अर्जुना तू त्यांना सहन कर.]

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ

समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥२-१५॥

[हे पुरुषभेष्टा, सुन्दुःखाना समान लेखणाऱ्या ज्या विवेकी पुत्रपाला हे (उभय प्रकारचे विषयस्पर्श) व्यथित करू शकत नाहीत—ज्याची मनःशांति ते दळवू शकत नाहीत, ज्याला ते कर्तव्यापासून विचलित करू शकत नाहीत—तो अमृतत्वास (मोक्षास) पोचण्यास पात्र होतो.]

१ "किंबहुना एखाद्या कर्माचा भयंकर परिणाम डोळ्यापुढें दिसत असताहि शहाण्या पुरुषानें तें का केळें पाहिजे हें सांगण्यासाठींच गीताशास्त्राची प्रश्रुति झाली असून, गीतेचें जें काय वैशिष्ट्य आहे तेंहि हेंच होय"—गीतारहस्य, (टिळक) पृ २९९.

सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ
ततो युद्धाय युज्यस्य नैवं पापमवाप्स्यसि ॥२-३८॥

[सुखदुःख, लाभहानि, जयापजय, याना समान लेखून नतर युद्ध कर; तुला हें युद्ध केल्यानें पाप लागणार नाहीं.]

दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः
धीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥२-५६॥
यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम्
नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥२-५७॥

[दुःखाने ज्याचे मन उद्विग्न होत नाहीं, व सुखांन सतृष्ण होत नाहीं, आसक्तिभयक्रोधापासून जो मुदला तो स्थितप्रज्ञ मुनि होय. २-५६. ज्याला कशाविषयीहि ममता वाटत नाहीं, व यथाप्राप्त वन्वावाहंट गोष्टीविषयी जो हर्ष मानीत नाहीं व द्वेष किंवा अनिच्छाहि दर्शवीत नाहीं त्याची बुद्धि स्थिर मानावी-५७]. सुलप्रद विषयाबद्दल मनाला निसर्गतःच ओढ व दुःखप्रद विषयाबद्दल द्वेष वाटत असतो भीता यापैकीं एकालाच नव्हे तर उभयताना जिंकण्याचा आदेश देत आहे. मुखासक्त होऊन अकर्तव्य करावयाचें नाहीं, व उलट द्वेषभयाधीन होऊन कर्तव्यत्यागहि करावयाचा नाहीं. आजारी मनुष्यानें कुपथ्यकारी मिष्टान्नाचा आग्रह धरू नये हें तर ठीकच; पण इतक्यानेच भागणार नाहीं. कटु पण पथ्यकारक औषधाचें सेवन करण्यासहि त्यानें सिद्ध असल पाहिजे. भी कुपथ्य करू चाहत नाहीं पण हीं तुमचीं कडू औषधेहि मला सेवन करावयाचीं नाहींत असे म्हणणारा आजारी मनुष्य अशतःच मुक्त टरेल; किंवा तुना “ औषध नेचे असोन वेधा ” या समर्थोक पदतमूर्ख लक्षणोखालीहि त्याचें वर्तन येऊ शकेल !

सुखदुःखांचें भिन्नत्व

या स्थळीं, दुःखाविषयी अनिच्छा ही मुळात एक प्रकारें सुखाविषयीची इच्छाच नव्हे काय असा प्रश्न उपस्थित होऊ शकेल. दुःखदायी विषयाबद्दल मनुष्याला जी अनिच्छा वाटते ती तरी जें सौख्य अस्तित्वात आहे तें कायम राखें या कामनेमुळेच ना ! जो मनुष्य परद्रव्याचा अपहार करून स्वतःचा द्रव्यगन्ध वाटवू शकितो तो द्रव्यामक्त असतो हें तर स्पष्टच आहे. परंतु

जो अशा अपहाराची इच्छा बाळगत नसला तरी स्वतःच्या सचयातून योग्य दान देण्यासहि तयार नाही तो देखील द्रव्यासक्तच म्हटला पाहिजे. तद्वत जो मनुष्य बाह्य सुखाच्या प्रत्यक्ष वृद्धीच्या मार्गे लागलेला असतो, आणि जो बाह्य दुःखाच्या ससर्गाने स्वतःच्या वर्तमान देहसौख्यात घट आणू चाहत नाही, ते दोघेहि वस्तुतः सुखासक्तच. लौकिक सौख्यरूपनेत दोषाचीहि वासना गुतलेली असते. यासाठी काम म्हणजे केवळ सुखलालसा असे म्हटले तरी ही व्याख्या एकागीपणाच्या आरोपास पात्र ठरू नये.

या विचारसरणीच्या अनुसार सुख व दुःख या स्वतंत्र संवेदना नसून, सुख हीच केवळ एक संवेदना आहे व दुःख म्हणजे केवळ कमी सुख होय. आता, सुखदुःखस्वरूपाची ही कल्पना वास्तविक योग्य आहे किंवा नाही याची सविस्तर चर्चा येथे प्रस्तुत होणार नाही; तो मानसशास्त्राचा विषय आहे. सुख हेच एक सत्य असून दुःख म्हणजे केवळ सुखात कमतरता येणे होय, किंवा इतर कोणी म्हणतात त्याप्रमाणे या विश्वात दुःख हेच केवळ एक सत्य असून सुख म्हणजे दुःखाचा सापेक्ष कमीपणा होय, या मताचे विवेचन येथे आवश्यक नाही. गीताकारानी याबाबत कोणतीहि आप्रही भूमिका धारण न करिता, सर्वसाधारण जनदृष्टीस अनुसरून सुख व दुःख याचा स्वतंत्र उल्लेख केला आहे सुखदुःखसंवेदनाना मुळात कोणी एकच मानणे अगदी अशक्य नाही; परंतु सर्वांनी तसे मानावेच असा गीताकाराचा आप्रह नाही. सर्वसाधारण परिभाषेत सुखदुःखसंवेदनाना अनेक प्रसंगी स्वतंत्र समजण्यात येते. काही दुःखे म्हणजे केवळ सुखाचा अभाव असे म्हणता येईल; परंतु, भाषेची विशेष ओढाताण केल्याशिवाय, सर्वच दुःखानुभवांइतल तसे म्हणता येत नाही. आपण नाटक पाहण्यासाठी गेले असता, जागा नसल्याने परतावे लागून जर वाईट वाटले, तर हे दुःख म्हणजे सुखाची अप्राप्ति असे म्हणता येईल. परंतु कोणी त्याच्या परतत सहज स्वस्थ असता, एकाएकी छपरातून लकूड पडून त्याला इजा झाली किंवा त्याला विंचू चावला तर तो पूर्वीच्या सुखी अवस्थेतून कमी सुखावस्थेत गेला असे म्हणणे कानाला बरे लागत नाही. त्यापेक्षा पूर्वी तो आनंदीत किंवा निदान स्वस्थ असला असता आता दुःखास प्राप्त झाला हे म्हणणे सयुक्तिक वाटते. सुख कमी झाले म्हणजे दुःख होते हे तर खरेच; पण सुखरूपनेष्यतिरिक्तादि दुःखसंवेदना शक्य आहे. त्याचप्रमाणे दुःख कमी झाले म्हणजे सुख होते हे खरे असले

दुःखकल्पनेऽतिरिक्तहि सुखमवेदना शक्य आहे. मी एखादें चांगलें पुस्तक वाचीत असता कोणी एकाएकी येऊन मला काही शुभवर्तमान सांगितलें, अशा वेळीं तें ऐकून मला जर विशेष आनंद झाला तर मी जास्ती दुःखानून कमी दुःखात गेलों असें म्हणण्याएवजों सुखी (किंवा निदान स्वस्थ) अवस्थेंतून अधिक सुखी (किंवा सुखी) अवस्थेंत गेलों असें म्हटलेले बरें. पोस्टदुखीनें व्यथित एखादा रोगी जर शस्त्रक्रियेचा भीत असेल तर तो आपले सुख कमी होण्याच्या कल्पनेनें भीत आहे असा आढवळणातला भाषाप्रयोग वापरण्याएवजों प्रत्यक्ष दुःखप्राप्तीला (किंवा दुःखवृद्धीला) भीत आहे असें म्हणणें अधिक योग्य होय.

यासाठीं सुख व दुःख यांना एकात्म मानण्यापेक्षा त्यांना परस्परमनोद्वेष्य तरीहि मूलतः भिन्न व स्वतंत्र अशा दोन सपेदना मानण्याचा गीताकाराचा प्रघात योग्यच वाटतो^१ त्यांनीं 'मात्रास्पर्शाचे', 'विषयाचे', ऐंद्रियिक अनुभवाचे, सुखात्मक व दुःखात्मक असे भिन्न प्रकार केले आहेत; आणि एका प्रकारानें मानवी अतःकरणात 'रागा'चा, तृष्णेचा, प्रीतीचा, व दुसऱ्या प्रकारानें द्वेषाचा, भयाचा, अनिच्छेचा उद्भव होतो असें म्हटलें आहे. या उभय प्रकारांचें भिन्नत्व दर्शविण्यासाठीं त्यांनीं अनेक ठिकाणीं द्वंद्व असा शब्दहि वापरला आहे.^२ जेव्हा गीता कामविकार जिकण्यास सांगते तेव्हा ती या द्वंद्वाला, या उभय प्रकाराना, रागद्वेषाला, प्रीति-अप्रीतीला, जिकण्यास सांगत असते. या अर्थानें गीताप्रणीत निष्कामता म्हणजे केवळ सुगमनिर्विकारता नसून सुगमदुःखविषयक तितिक्षा, उदासीनता, निर्द्वन्द्वता, (२-४५), साम्यबुद्धि (५-१९) होय. याच दृष्टीनें श्रीकृष्ण अर्जुनास 'सुगमदुःखे समेकृत्वा' (२-३८) असा आदेश देत आहेत.

गीताकाराच्या मताप्रमाणे काम शब्दात सुखप्राप्तीची इच्छा व दुःखप्राप्तीची अनिच्छा या दोहोंचा समावेश केला पाहिजे असें आम्हीं यामाठीच

१ गीतेच्या अभिप्रायाप्रमाणे सुख व दुःख हे स्वतंत्र अनुभव आहेत हें लोकां मान्यानीं 'गीतारहस्यात' पृ ९९-१०१ वर सविस्तर प्रतिपादन केलें आहे त्यांना स्वतःलाहि हेंच मत मान्य दिसतें

२ सुखदुःखाच्या व रागद्वेषाच्या द्वंद्वाचा हा असा उल्लेख पुढील श्लोकातहि आढळेल - २-६४, ३-३४, ८-१०, ८-२२, ५-३, ५-२०, १४-२४, १८-२३, १८-१४ इत्यादि.

वर म्हुटलें आहे 'गीतारहस्य'काराची 'काम' शब्दाची पुढील व्याख्या आता वाचकास एकागी पात्रेल अशी अपेक्षा आहे " एकदा अनुभविलेली (पाहि लेली, ऐकिलेली वगैरे) वस्तु पुन हरीशी वाणें थाला काम, वासना किंवा इच्छा असें म्हणतात."१ हें विधान फक्त सुखकारक वस्तूनाच लागू पडेल हें उघड आहे काही वस्तू नकोशा वाटतात आणि तरीहि त्याचा त्याग गीतकारांच्या मते योग्य नव्हे अशा वस्तूविषयी वाणारा ममत्वजन्य द्वेष हाहि कामविकाराचाच एक प्रकार होय, मात्र तो 'गीतारहस्य'कारांच्या वरील व्याख्येत प्रसत नाही.

'कामा'त न मोडणाऱ्या वाची • परमुद्रदुःखविषयक चिंता

अस्तु 'काम' शब्दात सुखाच्या प्राप्तीची व दुःखाच्या अप्राप्तीची इच्छा या उभयतांचा समावेश होतो हें येथपावेतों पाहिले. आता कोणत्या इच्छाचा कामात अतर्भाव होत नाही हें पाहू कामात केवळ सुखे-उच्च येतात हें विधान जसे चूक आहे तसेच सर्व सुखे-इच्छा कामात येतात हें म्हणणेहि चूक आहे कामात न मोडणाऱ्या अशाहि काही मुनेच्छा आहेत, व अस काही दुःखेद्वेषहि आहेत, हे नीट ध्यानात घेणे महत्त्वाचें आहे. कामविभागाचा सबंध मागे म्हुटल्याप्रमाणे ममत्वभावनेशी असतो ममत्वभावनेव्यतिरिक्त इतर प्रकारच्या व्या मुनेच्छा असतील त्या कामात गणता येणार नाही. माझ्या वैयक्तिक सुखाची इच्छा कामात मोडेल, पण इतर कोणाच्या सुखाची मी इच्छा केली तर ती कामात मोडणार नाही इतरांनी सुखी व्हावें ही इच्छा कामस्वरूपी नाही नाहीतर 'सर्वेऽत्र सुखिन सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः' अशी प्रार्थना करणाऱ्या मनुष्यास कामी म्हणण्याची पाळी येईल! माझ्या वैयक्तिक मुद्रदुःखाचा हेतु माझ्या मनात नसता मी दुःसंन्यावर दग दाखविली, त्याला सुख प्राप्त व्हावें अशी इच्छा केली, तर ती निष्काम इच्छा ठरेल अशी दया 'देशे काले च पात्रे च' (१७ २०) या दृष्टीने योग्यहि नसली तर ती अकार्य ठरेल, पण तरीहि सनाम टरणार नाही. निष्काम कृत्ये सारीच चांगली असतात असे नव्हे हें आप्ती वर म्हुटलेंच आहे, आणि पुढेहि याचें सविस्तर विवरण करणार आहो. परंतु तूतं सनाम य निष्काम याचे निश्चित अर्थ ध्यानात घेणे आवश्यक आहे.

सकाम दान वेगळें व अकार्य वेगळें. योग्य वेळीं, योग्य व्यक्तीस दान दिलें असूनहि ते स्वकीर्तीच्या आशेनें दिलें असेल तर तें कार्य परतु सकाम दान ठरेल. पण स्वमुखनिरपेक्षतेनें दिलेलें दान, योग्य असो किंवा अयोग्य असो, निष्काम ठरेल. इतराच्या सुखवृद्धयर्थ किंवा दुःखपरिहारार्थ केलेलें कृत्य, तें कार्य असेल तर, सत्त्वगुणी ठरेल; व अकार्य असेल तर (सत्त्वमिश्रित) तमोगुणी ठरेल; परतु तें रजोगुणात मोहणार नाहीं. अन्नामाटीं ओरडणाऱ्या एखाद्या रुग्णास, वैद्यकीय सल्लुपाविषुद्ध जाऊन, कोणी केवळ त्या रुग्णाचें तात्कालिक दुःख हरण व्हावें म्हणून अन्न देईल तर हा निष्काम परतु तमोगुणी (मोहाचा) प्रकार होईल; आणि उलट जो कोणी अशा वेळीं त्याला योग्य औषधोपचार करित राहील, त्याचें कृत्य (अर्थात् त्याचा हेतु केवळ त्या रुग्णाची आरोग्यप्राप्ति हाच असून त्यात स्वतःच्या सुखदुःखाचा सर्वथ नमेळ तर) निष्काम सत्त्वगुणाच्या क्षेत्रात जाईल.

संपूर्ण आदर्शत्वाच्या दृष्टीनें गीता सर्वच सुखदुःखाविषयीं—मग ती स्वतःचीं असोत वा इतराचीं असोत—उदासीनता शिकविते हें खरें आहे. इतराच्या बाबतींत मुद्दां त्यांच्या सुखाचा व हिताचा विरोध आल्यास, मुखाला कमी लेखून हिताला प्राधान्य देणेंच योग्य होय. यासाठींच गीताकारांनीं “सर्वभूतहितेरताः” असा अत्यंत अन्वर्थक शब्दप्रयोग योजला असून “सर्वभूतसुखेरताः” असें काही पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञ म्हणतात त्याप्रमाणें म्हटलेलें नाहीं. परतु तरीहि स्वतःच्या सुखदुःखांनीं मन विचलित होणें आणि इतरांच्या सुखदुःखांनीं मन विचलित होणें यांत नीतिशास्त्रदृष्ट्या महदतर आहे. पहिला प्रकार कामाचा होय; दुसरा कामात मोडत नाहीं. रोगनिवारणार्थ होत असलेल्या शस्त्रक्रियेपासून रुग्णाच्या देहाला होत असलेली पीडा पाहून ज्याचें मन कळवळेल त्याच्या मनात काम उद्भवला असें न म्हणतां करुणा उत्पन्न झाली असें म्हणावें लागेल. आणि या करुणेच्या मरीस पडून जर तो ती शस्त्रक्रिया यावविण्यासाठीं म्हणू लागला तर हा त्याचा निष्काम मोह ठरेल; कामजन्य मोह ठरणार नाहीं. अशा प्रसर्गीं श्रीकृष्णाच्या शब्दांत त्याला :—

मात्रास्पर्शास्तु क्वीतेय शीतोष्णसुखदुःखदाः

आगमापायिनोऽनित्यास्तांतिविक्षस्व भारत ॥२-१४॥

असे सांगवें लागेल. या दृग्गाच्या देहाला या प्रसंगी दुःख होत असलें तरी त्यात त्याचें हितच आहे, तूं त्याच्या वर्तमान देहसौख्यालाच निरपेक्षपणें त्याचें खरें हित मानीत आहेस हा तुला घोटाळा-मोह-आहे, असा उपदेश त्या करणाऱ्यास्त व्यक्तीला करावा लागेल. स्वसुखदुःखाविषयक आसक्ति व परसुखदुःखाविषयक आसक्ति यात हा असा भेद असल्यानें, अंतिम घेयाच्या तुलनेनें या दोन्हीविषयीं निर्विकारता आवश्यक असली तरी, सर्वसाधारण व्यक्तींच्या मार्गदर्शनार्थ ज्या प्रमाणांत पहिली निषिद्ध ठरते त्या प्रमाणांत दुसरी ठरत नाही. साधारणपणें परसुखदुःखाविषयी चिंता इष्टच ठरते. रोग्याला औषध देतांना स्वतःच्या सुखदुःखाविषयी वैद्यानें उदासीन राहावें हें योग्य; परंतु त्याच प्रमाणात त्यानें खुद्द रोग्यावर होणाऱ्या सुखदुःखाविषयक परिणामाविषयीहि उदासीन राहावें असें म्हणण्याचें कारण नाही.^१

स्वसुख स्पष्टपणें स्वहितपर दिसत असेल तेव्हाच इष्ट मानावें;^२ येन्द्हीं त्याज्य मानलेलें बरें. परसुख त्या व्यक्तीच्या स्पष्टपणें अहितपर दिसत असेल तेव्हाच त्याज्य मानावें; येन्द्हीं तें इष्ट मानलेलें बरें. राजानें स्वतःच्या सुखाविषयी पूर्ण निस्पृह व दुःखाविषयी अनुद्विग्न राहणें हें योग्य होईल; परंतु प्रजेच्या सुखदुःखाविषयी जागरूक राहणें हें त्याचें कर्तव्यच आहे. प्रत्यक्ष श्रीकृष्ण देखील साधूंस्या, भक्तांच्या, दुःखाने दुःखित होऊन तन्निवारणार्थ स्वतः या भूतलावर अवतार घेत असतात. अठरा पुराणें व प्रचंड महाभारत यातून “परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनं” हे सार सांगणारे व्यासमुनि परसुखदुःखाविषयक चिंतेला कामासक्तता गगणें शक्य नाही. अर्थां चिंता प्रसंगी शाश्वतहितविरोधी म्हणून अज्ञानजन्य मोहस्वरूपां टरू शकेल; पण कामाची जातच वेगळी, परमुखाची इच्छा व परदुःखाविषयीची उद्विग्नता कामविकाराच्या व्याखनेत येत नाहीत.^३

१ गी.३ परिणामविचारान गव्यस्वी प्रतिकूल आहे या प्रचलित अपममजुर्ताये सविस्तर निराकरण उत्तर संदांत अठराव्या प्रकरणंत केले आहे.

२ पदाः—“धर्माविद्वदो भूतेषु कामोऽग्नि भरतर्वम”-७-११. अर्थ हा असा काम वेगळें आपातत.च ‘काम’ असतो; वस्तुतः ती साधर्म्येवा, ग्यहितेच्छा, असते. स्वसुख हें त्यांत ध्येय नसून धर्माचें साधन म्हणून असते.

३ ‘काम’ शब्द त परोपकारिष्ठ हि येते हें व. गनवट्टेकरांचें मत (पदा पु म.

मोक्षाची आकांक्षा

काम शब्दाच्या व्याप्तीत न येणारी आणखी एक सुखेच्छा म्हणजे मोक्ष-सुखाची इच्छा होय. तथाकथित स्वर्गलोकातील सुखाची इच्छा 'कामा'तच मोडत असली तरी मोक्षाची इच्छा त्या कोटीची नाही. स्वर्गलोकातील सुखाच्या मार्गे लागणाऱ्यांना गीताकारांनी स्पष्टपणे 'कामात्मानः' व 'भोगैश्वर्यप्रसक्ताः' म्हटले आहे (२-४३, ४४); तसेच त्यांना 'कामकामाः' असेही म्हटले आहे (९-२१). स्वर्गलोकातील सुखे मर्त्यलोकातील सुखापेक्षा अधिक तीव्र व दीर्घजीवी असली तरी शेवटी अनित्य व अतवतच असतात (९-२१). या सुखाच्या व त्याचे वर्णन करणाऱ्या श्रुतिस्मृतींच्या मार्गे तु लागू नकोस असेही श्रीकृष्णाने अर्जुनास सांगितले आहे (२-४५, ४६). पण याप्रमाणे स्वर्ग सुखाचा समावेश 'कामा'त होत असला, तरी अक्षय अशा मोक्षसुखाचा होत नाही हे लक्षात घेणे गीतातात्पर्यनिर्णयाच्या दृष्टीने विशेष महत्त्वाचे आहे. कर्मफलाच्या त्यागाचा म्हणजे उदासीनतेचा कितीही उपदेश गीताकारांनी केला असला तरी मोक्षप्राप्तिस्वरूपी 'फला'ला (५-४) तो मुळांच लागू नाही हे उघड आहे. मोक्षप्राप्तीविषयी कोणी उदासीन राहावे असा गीताकारांचा आशय सुतराम नाही. 'सिद्धयनिद्धयोः समो भूत्वा' (२-४८) या

पृ. १४६, कॉलम २, विशेषत शेवटच्या चार ओळी) यासाठीच प्राह्य नाही. गीतेतील आदर्श निष्काम पुरुष 'सर्वभूतहिते रत' असतो याची पं. सातवळेकरांना विस्मृति पडला असे दिसते. त्यांनी या संवधात शुभाशुभत्यागाचा उल्लेख असलेली गीतावचने (९-२८; १२-१७, २-५७) उद्धृत केली आहेत. परंतु यातील शुभ आणि अशुभ हे दोन्ही शब्द वैयक्तिक स्वार्थी दृष्टिकोनाला अनुलक्षून आहेत त्यातील शुभ हा शब्द निस्वार्थी, शुद्ध परोपकारी विषयाना उद्देशून नाही पं सातवळेकर यांनी निद्रा आणि ब्राह्मी स्थिति याची तुलना करून गाढ निद्रेत ज्याप्रमाणे स्वार्थी व निस्वार्थी उभय कामनांचा लय असतो तसाच तो ब्राह्मी स्थितीतही असतो असे म्हटले आहे परंतु ही तुलनाहि योग्य नाही गाढ निद्रेत नैष्कर्म्य, कर्ममन्यास-सर्व ऐच्छिक कर्मांचा लय असतो. गीतेत अर्जुनाला उपदेशिलेला आदर्श ब्राह्मी स्थिति अशी सर्वकर्मसंन्यासपर आहे असे पं. सातवळेकरांना सरोखरच म्हणावयाचे आहे काय? मात्र तसे असेल तर गीतेत निष्कामकर्मयोग प्रतिपाद्य आहे (पाहा पु. भ. पृ. ११७) असे ते त्याचबरोबर म्हणू शकणार नाहीत। मूळ चूक अशी दिसते की श्लोक २-५४ मध्ये अर्जुनाच्या तोंडी आलेल्या "गमाधि" शब्दाचा अर्थ ते विनाकारणच

शब्दाचा संबंध मोक्षसिद्धीसाठी लावणे म्हणजे गीतेच्या अर्थाचा अनर्थ करणेच होय ! या सिद्धीची विशेषता वर्णन करिताना गीता म्हणते :—

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये

यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥७-३॥

[हजारों माणसांत एखादाच सिद्धि (मोक्ष) प्राप्त करण्यासाठी झटतो; (आणि या) प्रयत्नास सिद्ध म्हणजे उद्युक्त झालेल्या (अशा विरला लोका)पैकीहि एखादाच मला तत्त्वनः जाणतो (म्हणजे ती सिद्धि प्राप्त करून घेतो)].
‘मोक्षावस्था’, ‘ब्राह्मी स्थिति’ ‘सर्वात्मैक्यभाव’ वगैरे शब्दांनी दर्शविलेलं मानवी जीवनाचें अंतिम ध्येय प्राप्त करून घेण्यासाठी मनुष्यानें नेहमी उत्सुक व उद्युक्त अमलें पाहिजे हा गीतेच्या शिक्षणुनीचा पायाच होय. ही अशी इच्छा वाढवल्यानें ‘कामा’चा दोष तर लागत नाहीच परंतु अगात असलेला काम नाहींसा होऊ लागतो. मोक्षावस्थेला गीतेंत अनेक स्थली अक्षय आत्य

पातंजलयोगानुसार आसनस्थ होऊन लावलेली जागीवरहित समाधि असा करीत आदित (पु. भ. पृ १४४), व म्हणून ‘समाधि’ व ‘जागृतावस्था’ यात भेद मानून, ‘समाधि’ व ‘शुषुप्ति’ याची तुलना करात आदित ! अगा आसनस्थ कर्मसंन्यासपर समार्थात अर्थातच स्वार्थी व परार्थी उभय विचाराचा लय असतो परंतु वरील श्लोक २-५४ च्या पूर्वीचेच काही श्लोक पाहिले तर ‘समाधि’चा गीताकाराचा अर्थ इतकाच नसून जागृतावस्थेतहि कर्म करीत अगतांना स्वतःच्या वैयक्तिक सुखदुःखविषयी सम भाव अगाहि आंद हे स्पष्ट होईल. बहुतेक भाग्यकारांनीहि हाच अर्थ घेतला आंद. स्वतः सातबळेकरांनीच (पृ ११७ वर) गीतेंतील ‘योग’ म्हणजे पातंजलयोग नसून कर्मयोग आंद असें स्वच्छ म्हटले असता, ला आदर्श योगस्थितीच्या वर्णनातच्या समाधि शब्दाचा अर्थ मात्र ते स्वतःच पातंजलयोगानुसार लावात आंद हे साधर्य आंद ! श्लोक २-५५ मध्ये स्थितप्रज्ञ मनातले सर्व काम टाकून देतो असें म्हटले आंद; आणि याचाच अनुवाद श्लोक २-७१ मध्ये केला आंद. तो यासंगघात अवश्य पाहावा. तेथे गीताकार म्हणतात कीं सर्व काम सोडून निस्पृह झालेला मनुष्य ‘निर्मम’ होतो. तो फक्त ‘निर्मम’ होतो, गाड निद्रेप्रमाणे निर्विचार होत नाही ! या ‘निर्मम’ शब्दावरूनहि ममत्वाशी संबंधित ज्या इच्छा तेवढ्याच कामेच्छा हे स्पष्ट होत, परोपकारेच्छा त्यात येत नाहीत. अगा निष्काम, निर्मम, निस्पृह मनुष्य ‘चरति’ असेहि त्याच श्ले कात म्हटलेले आंद, मुमुक्षुत्वाम्येर्वात व्यक्तीवरून असे म्हणता येईल काय !

तिक सुखाची अवस्था म्हणून म्हटलें आहे. उदाहरणार्थ पुढील श्लोक पाहा :—

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विन्दत्यात्मनि यत्सुखम्
स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥५-२१॥

[बाह्य विषयाच्या संयोगात—तज्जन्य सुखात—जो आसक्त होत नाही त्याला स्वतःच्या आत्म्यातल्या सुखाची (आत्मानदाची) प्राप्ति होते; ब्रह्मैक्य पावणारा तो पुरुष अक्षय सुखाचा अनुभव घेतो]. अनित्य सुखोपभोग व अक्षय मोक्षसुख या दोघात भेद करून या श्लोकात त्यापैकी पहिल्याची निंदा पण दुसऱ्याची थोरवी उत्तम प्रकारे वर्णन केली आहे. आणखी पाहा :—

सुखमात्यन्तिकं यत् तद्बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम्
वेत्ति यत्र न चैवाय स्थितञ्चलति तत्त्वतः ॥६-२१॥

[ज्या अवस्थेत इन्द्रियातीत व केवळ सूक्ष्म बुद्धीने ग्रहण करण्यास पात्र अशा आत्यंतिक सुखाचा तो अनुभव घेतो, व जेथे एकदा स्थिर झाल्यानंतर परमतत्त्वापासून तो केव्हाहि टळत नाही.] गीतेने सर्वच इच्छा आकांक्षाचा निषेध केला आहे असे कोणाकोणास वाटत असते परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे की गीतेने फक्त काम्य इच्छाचा निषेध केला असून, मोक्षेच्छा त्या निषिद्ध इच्छात येत नाही हे हि स्पष्ट केले आहे. पाहा की, स्वतःला अत्यंत प्रिय अशा भक्तांचे वर्णन करिताना जे श्रीकृष्ण पुढील उद्गार काढतात :—

यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न काङ्क्षति
शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान् यः स मे प्रियः ॥ १२-१७ ॥

[जो हर्ष करित नाही, द्वेष (हि) करित नाही, शोक करित नाही व इच्छा (हि) करित नाही, आणि ज्याने (सर्व) शुभाशुभाचा त्याग केला, असा भक्तिमान् पुरुष मला प्रिय असतो], तेच श्रीकृष्ण पुढील श्लोकात 'मोक्षकांक्षी' जनाची प्रशंसा करित आहेत :—

तदित्यनभिसंधाय फल यद्गतप क्रिया.

दानाक्रियाश्च विविधा. क्रियन्ते मोक्षकाक्षिभिः ॥ १७-२५ ॥

['ॐ तत्' असा उच्चार करून, फलाचे टापी अपेक्षा न ठेवता, मोक्षाची इच्छा करणारे लोक नाना प्रकारच्या यज्ञक्रिया, दानक्रिया व तप-

क्रिया करीत असतात]^१. त्याचप्रमाणे 'मोक्षपरायण' मुनींचा उल्लेख इतर-
ग्रही आदळतो (५-२७). साराश, मोक्षाची इच्छा कामेच्छात किंवा निषिद्ध
इच्छात मोडत नाही. आमच्या काही वाचकाना हे विधान कदाचित अगदी
उघड व म्हणून अनावश्यक वाटण्याचा संभव आहे; परंतु कर्माकर्ममीमांसेच्या
व एकदर गीतातात्पर्यनिर्णयाच्या यापुढील विवेचनाने वाचकाना त्याचे महत्त्व
कळून येईल अशी अपेक्षा आहे. तसे, गीतेच्या सांगण्याप्रमाणे सान्याच इच्छा
किंवा कांक्षा निषिद्ध नसून त्यातल्या मोक्षकाक्षेसारख्या काही इष्ट आहेत इतकं
वाचकाना येथे सुचवून ठेवितों.

नरकाविपर्या अर्थाति

शेवटी कामविकारात समाविष्ट न होणाऱ्या आणखी एका गोष्टीचा
उल्लेख करून हा विषय आद्योपता घेऊ. दुःखविषयक उद्विग्नता कामविकारात
येत असली तरी नरकदुःखविषयक उद्विग्नता त्यात येत नाही. ज्याप्रमाणे
मोक्षमुक्ताची इच्छा निषिद्ध नाही, त्याप्रमाणे दुसरीकडे नरकदुःखाची अनि-
च्छाही निषिद्ध नाही. भीरुता वाईट असली तरी पापभीरुता वाईट नाही, तद्वत्
मनुष्याने स्वदुःखविषयक चिंता करू नये असे गीतेचे म्हणणे असले तरी
नरकदुःखाचीचिंता करू नये असे तिचे म्हणणे नाही. नरकप्राप्तीच्या
कल्पनेने कोणी उद्विग्न होऊन एखादे कर्म सोडले तर त्यात गैर कांही नाही;
मात्र ते कर्म खरोखरच नरकप्रत नेणारे असले पाहिजे. मनुष्याने मोक्षपरायण
व त्याचप्रमाणे नरकपराह्मुक्त असलेच पाहिजे. मुक्तदुःख समान मानावे असे
गीताकार म्हणतात त्यावेळेस मोक्षमुक्त व नरकदुःख यांनाही समान लेखावे,
व यापैकी कोणतेही प्राप्त झाले काय किंवा न झाले काय, कांहीचि वाटू न
देतां उदासीन राहावे असे गीतेचे म्हणणे नाही ! उलट नरकवासबाबत
आपली स्पष्ट प्रतिकूलता दर्शवीत धीटपणे म्हणतात :—

१ यात एक यज्ञ, दान व तप या तीन विशिष्ट कर्मांचाच उल्लेख असतो, 'गीता-
रहस्य'कारांनी या श्लोकाच्या भाषांतरात 'बगैरे अनेक प्रकारच्या क्रिया' अशी
जोडलेली शब्द ची पुष्टि योग्य वाटत नाही. असाच प्रकार त्यांनी १७ २४ व
१८-२, ५ च्या भाषांतरांसाठी केला आहे. सर्वकर्मसंन्यनाच्या विषय टोकास
जाऊन सर्वकर्मांतरणाचा शिवाय गीतेत पुढे पाहण्याचा हा परिणाम आहे.
बस्तुतः गीताकाराना हे उभय शिवाय मान्य नाहीत. उत्तरांशाने एकविधच्या
प्रकाराने याचे स्विकार करिते येऊन आहे.

अनेकचित्तविभ्रान्ता मोहजालसमावृताः

प्रसक्ताः कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥ १६-१६ ॥

त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः

कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत् त्रयं त्यजेत् ॥ २१ ॥

[मोहांत गुरफटलेले, अनेक प्रकारं चित्त भ्रमित झालेले, व कामभोगा-सक्त (असे हे लोक) अपवित्र नरकात पडतात—१६. काम, क्रोध व लोभ ही त्रयी म्हणजे नरकाचे आत्मनाशक दारच होय; यासाठी या तिघाचा त्याग करावा—२१]. ज्याप्रमाणे मोक्ष हे आत्यंतिक सुख आहे त्याप्रमाणे नरक हे आत्यंतिक दुःख आहे. आणि म्हणूनच ज्याप्रमाणे मोक्षसुख हे लौकिक सुखाहून भिन्न असते त्याप्रमाणे नरकाचे दुःख देखील लौकिक दुःखाहून भिन्न आहे. नरक म्हटला म्हणजे सामान्यतः महाभयकर देह्यातना अशी कल्पना मनासमोर येते. परंतु गीतेसारखा ग्रंथ नरकाला केवळ तेवढ्यासाठीच निषिद्ध मानत नाही. कारण कर्मांकर्ममीमांसेत स्वतःच्या देहदुःखाला महत्त्व देऊ नये हा तर गीतेचा सिद्धांतच आहे. मोक्षावस्थेत सुख-अथवा सुख-असले तरी ते सुख हा मोक्षावस्थेचा केवळ गुण असून गाभा नाही. मोक्षावस्था त्या सुखा-मुळे इष्ट ठरत नसून तिच्यात जी परमपदप्राप्ति असते तिच्यामुळे ती तशी ठरत असते. त्याचप्रमाणे नरकात देहदुःख असले तरी नरकगति निषिद्ध ठरण्याचे मुख्य कारण ते नसून, नरकाची मोक्षपराङ्मुखता हे ते कारण आहे. नरकाचा मुख्य आशय तीव्र नैतिक व आध्यात्मिक अधःपात हा आहे. मोक्ष म्हणजे ईश्वरप्राप्ति व नरक म्हणजे ईश्वरविरोध.^१ नरकाचे हे स्वरूप स्वतः श्रीकृष्णानीं पुढील श्लोकात व्यक्त केले आहे :—

मामप्राप्यैव कौंतेय ततो यान्त्यधमां गतिम् ॥१६-२०॥

[अर्जुना, (हे मूर्ख लोक) मला प्राप्त न होऊन शेवटीं अत्यंत अधो-गतीला (नरकाला) जातात.] ईश्वरविरोध किंवा संपूर्ण ईश्वरविस्मरण म्हणजेच नरक. अशा अवस्थेत ऐंद्रियिक सुख असले तरी ती त्याज्य होय; वस्तुतः तीत दुःखच असते हा भाग घेगळा. अनेक वेळा स्वर्गाच्या विरुद्ध अवस्था म्हणजे नरक असे मानण्यात येते. परंतु ते तितकेसे बरोबर नाही.

१ पाहा :—विपदो नैव विपदः संपदो नैव संपदः

विपद्विस्मरणं विष्णो संपन्नारायणस्मृतिः

स्वर्गाच्या विरुद्ध मर्त्यलोक, व मोक्षाच्या विरुद्ध नरक अशा या जोड्या आहेत. स्वर्गात व मर्त्यलोकात लौकिक सुखदुःखमिश्रण असते; पैकीं स्वर्गात सुखाचें तर मृत्युलोकात दुःखाचें प्रमाण अधिक असते. आणि मोक्षात निर्भेळ उचतम सुख तर नरकात निर्भेळ नीचतम दुःख असते. मात्र मोक्षातील सुख आणि नरकातलें दुःख हीं दोन्ही स्वर्मर्त्यलोकीय लौकिक सुखदुःखाहून स्वरूपतः भिन्न असतात; त्याचा सधष ऐंद्रियिक व मानसिक व्हेषार्शी मूलतः नाहीं. मोक्षात ध्येयप्राप्ति असते; नरकात ध्येयविरोध असतो. मनुष्याच्या हातून साधारण सत्कृत्ये झाल्यानें त्याला मोक्षप्राप्ति होणार नाहीं; तो फार झाल्यास स्वर्गलोकीं जाईल; व काही कालानें पुण्यसंचय संपल्यावर तो पुनः मर्त्यलोकीं येईल.^१ त्याचप्रमाणें, हातून साधारण दुष्कृत्ये झाल्यानें मनुष्य नरकास जात नाहीं; तो निरनिराळ्या मानवकुलात जन्म घेत फिरतो. मात्र पूर्णपणें ईश्वरासक्तता अर्गी बाणल्यास मोक्ष व पूर्णपणें ईश्वरविरोध झाल्यास नरक प्राप्त होतो.

वरील विवेचनावरून 'कामा'ची कल्पना स्पष्ट होईल अशी आशा आहे. स्वतःसाठीं (ऐहिक व स्वर्लोकातील) सुखदुःखात्मक द्वंद्वपैकीं सुखाची इच्छा व दुःखाची अनिच्छा म्हणजे कामवासना होय. अहमोक्तृत्वकल्पनेवर

१ उदाहरणार्थ श्री महादेव देसाईचे हे उद्गार पाहा. " It would, therefore, be doing no violence to the spirit of the Gita, if we said that walking with God is 'heaven', walking away from God is 'hell'." (*The Gita according to Gandhi*, P 36). यातील नरकविषयींचा उतरार्थ बरोबर असून आम्हीं वर दर्शविल्याप्रमाणें गीतेचा तोच आशय आहे. परंतु 'heaven' विषयक पूर्वार्थ चूक आहे. त्या शब्दाचा अर्थ 'मोक्ष' असा केल्यास तो पूर्वार्थहि योग्य ठरेल. परंतु वरील वाक्याचा संदर्भ पाहता श्री. महादेवभाईंनी तो 'स्वर्ग'साठीं उपयोजिलेला आहे हें स्पष्ट आहे पण गीता स्वर्गावस्थेला ईश्वरसामिप्य मानित नाहीं. अनेक ठिकाणी गीताकारांनी स्वर्ग व मोक्ष यात फरक करून पाहिल्यास तुच्छ व दुसऱ्याम आदर्श ध्येय म्हटलें आहे (उ पहा ९-२१, व ८-१५, १६) नरकाच्या विरुद्ध स्वर्ग या अपसमजुती-सुद्धें वरील वाक्य लिहिलें गेलें आहे.

२ पाहा गीता ९-२०, २१.

आधारलेल्या ममत्वभावनेत या कामाचा उद्भव होत असतो. मोधावस्थेतल्या निर्भेळ आध्यात्मिक मुक्ताची इच्छा व नरकातील निर्भेळ आध्यात्मिक दुःखाविषयी अनिच्छा या उभयताचा समावेश कामविकाराच्या व्याप्तीत होत नाही. त्याचप्रमाणे स्वतःव्यतिरिक्त इतराच्या मुक्ताविषयी इच्छा व दुःखाविषयी अनिच्छा याचाहि समावेश कामात होत नाही. इतरांच्या सुखदुःखाविषयीच्या अशा इच्छाअनिच्छा कधी अयोग्यहि असे शकतील; परंतु त्या अयोग्य असल्या तरी त्यांना सकाम म्हणतां येणार नाही.

प्रकरण सातवें



अर्जुनाचा निष्काम मोह



थोडें सिंहावलोकन

निष्कामता किंवा कर्मफलविषयक अनासक्ति हे ज्ञाना गीतेचें प्रमुख प्रतिपाद्य तत्त्व आहे असें वाटें त्याने मते अर्जुनाच्या त्या सद्यप्रस्त मनःस्थितीच्या मुळाशीं कामाचें अस्तित्व गृहीत घरणें आवश्यक होऊन वसतें; कारण त्याशिवाय मर रणामणावर ऐन घामधुमीच्या क्षणात श्रीकृष्णानें सतरा अध्याय गीता सांगून ही अशी निष्कामता अर्जुनाच्या मनावर विंबविण्याचा प्रयत्न सुमगत ठरत नाहीं. परंतु या दृष्टीनें पाहता, अर्जुनाच्या त्या अवस्थेत कामदोष दिसत नाहीं, व इतकेंच नव्हे तर गीतेत स्वतः अर्जुनाच्या, श्रीकृष्णाच्या व सजयाच्या तोंडीं जे यासबंधीं उद्गार घातले आहेत त्यातहि अर्जुनाच्या ठायीं त्या धर्मी कामविकार सुचविला नसून, त्याच्या त्या सद्य-वस्थेचें 'घर्मसमूहतास्वरूपी शोकविपादमिश्र मोह' अशा प्रकारचेंच वर्णन आढळतें, हे मागील प्रकरणात आपण पाहिलें. गीताकारांनीं काम व मोह यांचीं भिन्न भिन्न लक्षणेंहि दिलीं असून, त्यात कामास रजोगुणप्रधान व मोहास तमोगुणप्रधान म्हटलें आहे. तमोगुणाचीं वर्णनें अर्जुनाशीं जुळतात; रजोगुणाचीं, लुटत, जाहीत, चें, दुस्त्य, अध्यात्म्य, ६२ व ६३ व्या श्लोकांत, सांगितल्याप्रमाणें अर्जुनाचा हा मोह मुळांत कामापासून क्रोधमार्गानें आलेला म्हणावा, तर अर्जुनाचे ठायीं त्याच्या गीतारमोच्या मनःस्थितीत कामाचें व क्रोधाचेंहि चिन्ह दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. यावरून अर्जुनाचा हा मोह कामा-

ऋव नसून अन्य प्रकारचा असावा असे म्हणावेसे वाटते. पण मोहाचे हे प्रकार व अर्जुनाचे ठायी त्यातला कोणता प्रकार होता, इत्यादि चर्चेत शिरण्यापूर्वी खुद्द कामविकाराचाच सविस्तर अभ्यास आवश्यक वाटल्याने तोहि ऊहापोह मागील प्रकरणात आपण केला. त्या चर्चेच्या अनुरोधाने, अर्जुनाच्या ठायी कामविकाराचा आरोप करणाऱ्या अनेकांच्या विधानातील हेत्वाभास वाचकांच्या ध्यानात येऊन अर्जुनमानसमथन योग्य दिशेने करणे सुलभ जाईल अशी आशा आहे. यासाठी आता प्रत्यक्ष मोहाच्या विवेचनाकडे वळू. मोह म्हणजे काय ?

मोह म्हणजे बौद्धिक अज्ञान किंवा भ्रम किंवा विपर्यस्त ग्रह. मोहाने मनुष्य कर्तव्यच्युत होतो, बुद्धि भ्रष्ट होते; ती काम करेनाशी होते किंवा उलट दिशेने काम करू लागते. साधारण भाषेत अनेक वेळा काम व मोह यांच्या विशिष्ट व्यासांत घोंटाळा केला जातो. एखादा मनुष्य योग्य कर्तव्य, पण अयोग्य फलसक्तीने, करीत असेल तर तो मोहाधीन न होता केवळ कामाच्या अधीन झाला आहे असे म्हणावे लागेल. उलट कोणी निर्मम होऊन पण अयोग्य कर्म करीत असेल तर तो कामाच्या अधीन न होताहि मोहाच्या आहारी गेला आहे असे म्हणता येईल. आणि एखादा मनुष्य अकर्तव्य आणि तेहि सकामतेने करीत असेल तर काम व मोह या दोहोंचाहि पगडा त्याच्यावर बसला आहे असे समजावे. याच्या स्पष्टीकरणार्थ एक दृष्टांत घेऊ. वरिष्ठ न्यायालयात एकच मुकदमा एकाहून अधिक न्यायाधीशांच्या समुदायासमोर चालतो. असा एक फौजदारी मुकदमा चार न्यायाधीशांच्या समोर चालला असून, त्या गुन्हाच्या स्वरूपाचा, एकदर परिस्थितीचा, आणि कायद्याच्या सश्रुत कलमाचा योग्य निर्णिकार विचार करिता त्या मुकदमातील आरोप्याभ दोन वर्षे कैदेची शिक्षा न्याय्य आहे असे आपण गृहीत घरू.^१ आता समजा की त्या चार न्यायाधीशांपैकी दोघाचा आरोपीशी काहा अप्रिय पूर्वसंबंध असून, ते मनाने त्याच्या विरुद्ध पूर्वग्रहदूषित आहेत, आणि त्याला शिक्षा करण्य चा हा प्रसंग प्राप्त

१ व्यक्तीच्या वृत्त्याची नीतिअनीति ठरविताना तुलनेसाठी असा व्यक्तिनिरपेक्ष आदर्श गृहीत घरावा लागतो. तसे न केव्हास कोणाहि व्यक्तीला स्वतःला जे योग्य वाटेल तेंच योग्य अशा सर्वस्वी आत्मनिष्ठ व संभवतः परस्परविरोध स्वरूपाच्या नीतिसंग्रहात आपण जाऊन पोहोचू. हा आदर्श कसा प्राप्त होतो याच सविस्तर चर्चा पुढे उत्तरसंज्ञांत केली आहे

ज्ञात्याबद्दल त्यांना एक प्रकारचा आतून आनंद होत आहे. वस्तुतः कोणाहि आरोपितास कायद्याप्रमाणे शिक्षा अगर मुक्ति देताना न्यायाधीशास वैयक्तिक सुखदुःख वाटावयास नको. परंतु, अशा वैयक्तिक सुडबुद्धीच्या आहारीं जाऊन पहिल्या न्यायाधीशानें या आरोपीस तीन वर्षे सजा देण्याबद्दल आपलें मत दिलें. दुसऱ्यासहि तसा आनंद होत होता, पण त्यानें त्याचा परिणाम आपल्या निर्णयबुद्धीवर न होऊ देता दोन वर्षे सजा द्यावी असाच निर्णय दिला. तिसऱ्या व चवथ्या न्यायाधीशांच्या श्रावर्तांत तशा आनंदाचा काहीच प्रश्न नसून ते त्या दृष्टीनें निर्विकार आहेत. परंतु या आरोपिताच्या गरीबीचा व एकदर कौटुंबिक परिस्थितीचा विचार करिता याला अगदी कर्मा शिक्षा द्यावी, किंवा या त्याच्या कुटुंबाचा एकदर समाजावर होणाग अनिष्ट परिणाम पाहता याला विशेष शिक्षा द्यावी, याचा नीट निर्णय न होऊन बुद्धीला बराच वेळ श्रम पडून अग्रेसर तिसऱ्या न्यायाधीशानें एक वर्ष शिक्षा द्यावी असें मत प्रदर्शित केलें. आणि चवथ्यानें मात्र सर्व आवश्यक गोष्टींचा निर्विकार विचार करून दोन वर्षे सजा देण्याचा निर्णय घेतला. आता, काम आणि मोह याच्या स्वरूपाचें उपरोक्त स्पष्टीकरण पाहता, यातील पहिल्या न्यायाधीशाचे ठायीं काम व मोह या उभयतांचा, दुसऱ्याच्या ठायीं केवळ कामाचा व तिसऱ्याच्या ठायीं केवळ मोहाचा प्रभाव, आणि चवथ्याच्या ठायीं दोहोंचाहि अभाव असें वर्गीकरण करिता येईल.

मोहाशिवाय काम व कामाशिवाय मोह

मोहानें मनुष्य कर्तव्यभ्रष्ट होतो. केवळ कामानें तो कर्तव्यभ्रष्ट होत नाही, पण कर्तव्य करण्याचा त्याचा दृष्टिकोन दूषित होतो. कर्त्यांच्या अतःकरणेवर केवळ कामाचाच प्रभाव पडला असून मोह उद्भवला नसेल तर तो आपलें कर्तव्यच, पण तज्जन स्त्रमुखपर परिणामाविषयीं आसक्त होऊन किंवा तज्जन्य स्वदुःखपर परिणामाविषयीं उद्भिन्नचित्त होताता करील केवळ सकामतेनें कर्माच्या स्वरूपात यत्किंचित्हि परक पडत नाही असें नाही. परंतु मोहाच्या सीमेपारेंतों न पोचणारा काम असेल तर तो परक सूक्ष्म राहून कर्माचा मुख्य गामा, विशेषतः बाह्य दृष्टीनें पाहतां, अबाधित राहू शकतो. म्हणजे निष्कामतेनें करावयाचें कर्तव्यकर्म जर सकामतेनें केलें, व ती सकामता मर्यादित असेल, तर त्या कर्माच्या बाह्य परिणामात व मुख्य तपशिलान विशेष फरक

न पडता केवळ कर्त्याच्या वैयक्तिक दृष्टिकोनात फरक पडेल मात्र सकामता हा उताराचा मार्ग असल्यान पुढें तो सूक्ष्म फरक स्थूल स्वरूपात परिणत होऊन कर्माच्या तपशिलातहि स्थित्यतर होण्याचा सभव असतो असें झालें म्हणजे कामातून मोह उद्भवतो. काम प्रबळ होऊन त्यातून क्रोधमोह उद्भवले म्हणजे केवळ कर्त्याची दृष्टि व मनोवृत्तीच दूषित होते असें नव्हे तर कर्तव्यत्याग व अकर्तव्यस्वीकार हेहि येतात. व्यक्ति भलतेंच कर्म-विकर्म-करू लागते. काम व मोह यात हा असा सवध आहे. मात्र मोहाशिवाय काम व कामाशिवाय मोह देखील सभवनीय आहेत हें विसरून चालणार नाही कामाचा सवध मुख्यत्वेकरून कर्ता आपलें कर्म कसें म्हणजे कोणत्या मनःस्थितीनें युक्त होऊन करितो याच्याशी आहे. मोहाचा सवध तो काय म्हणजे कोणतें कर्म करितो (वा करीत नाही) याच्याशी आहे. कामाचा सवध कर्ता स्वतःच्या वैयक्तिक सुखदुःखाना किती महत्त्व देतो याच्याशी, तर मोहाचा सवध त्या सुखदुःखाव्यतिरिक्त इतर वस्तुस्थितीचा तो काय विचार करतो याच्याशी आहे. मोह, मग तो कामोद्भव असो अगर अन्य प्रकारचा असो, हा वैचारिक बुद्धीचा विकार आहे. मोहामुळें तिला मलिनता येऊन सत्य व स्वकर्तव्य नीट कळेनासें किंवा निदान आवडेनासें होतें. केवळ कामाचे योगानें स्वकर्तव्यावद्दल भ्रम निर्माण होण्याऐवजीं मनात अयोग्य फलासक्ति निर्माण होते.

मोहाचे प्रकार

वरील विवेचनावरून वाचकाच्या हें ध्यानात आलेच असेल कीं, तमो गुणस्वरूपी मोहाचे दोन ठोकळ भेद पडतात : रजोगुणस्वरूपी कामातून उद्भवलेला व कामनिरपेक्ष, थोड्या निराळ्या दृष्टीनें मोहाचे असेहि प्रकार करिता येतील : केवळ कर्तव्यत्यागस्वरूपी मोह, म्हणजे जिव्यात मनुष्य नियत कर्तव्य करण्यास नाखुशी दर्शवितो पण त्याऐवजीं एखादें अकर्तव्य कर्म करण्याचा आग्रहहि तो घरत नाही अशी अवस्था, व दुसरा प्रकार प्रत्यक्ष अकर्तव्यस्वीकाराचा. पहिल्या प्रकारात अप्रत्यक्ष पाप आहे तर दुसऱ्यात प्रत्यक्ष पापाचरण आहे. हे प्रकारभेद पुढीलप्रमाणें मांडतां येतील :—

तमोगुणात्मक मोह—

(अ) बौद्धिक अज्ञानजन्य कार्यकर्मत्याग.

40424

(आ) अकार्यकर्मस्वीकार.

(१) बौद्धिक अज्ञानजन्य.

(२) रजोगुणात्मक कामामुल्ले उत्पन्न झालेला.

आता याचें क्रमशः स्पष्टीकरण करूं.

अर्जुनास पडलेला मोह

बौद्धिक अज्ञानामुल्ले उत्पन्न झालेला कार्यकर्मत्यागस्वरूपी मोहः—
यात मनुष्याचे मनात भोगासक्त किंवा लौकिक दुःखाविषयी अनिच्छा नसते. परंतु कार्य कर्म कोणतें व अकार्य कोणतें याबद्दल जुद्धांत गोंधळ उत्पन्न होऊन तो सशयात पडतो, व निश्चित निर्णय घेण्यास तो असमर्थ ठरून कार्यकर्माचरण त्यागित करतो. मात्र मनात एकदरीत गोंधळच असल्याने प्रत्यक्ष अकार्याकडेहि वळण्याची त्याला विशेष इच्छा नसते. हा निष्काम मोहाचा प्रकार होय. हा अज्ञानमोह ज्ञानाला झाकून टाकतो. 'सशयात्प्रापिनश्च्यति' (४-४०) असे गीताकाराच्या शब्दात या मोहाला बळी पडणाऱ्याचें भवितव्य सांगता येईल. तिसऱ्या अध्यायाचे प्रारंभ

व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धिं मोहयसीव मे

तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥३-२॥

[द्रव्यी भासणाऱ्या शब्दांनी तू माझ्या बुद्धीला मोह पाडल्यासारखें करीत आहेस, तरी मला जें कल्याणप्रद असेल (मोक्षाकडे घेऊन जाईल) तें काही एक निश्चित साग] अशी जेव्हा अर्जुन भीकृष्णाबद्दल तक्रार करितो, तेव्हा तो मोहाच्या याच प्रकाराला उद्देशून बोलत आहे हे उघड आहे. मनात निष्काम व आचरणानें भेड अशीहि व्यक्ति कधीकधी केवळ बौद्धिक पोटाब्यामुल्ले किंकरतव्यमूढ होऊन 'काय करावें तें समजत नाही, माझ्या अतःकरणास प्रकाश दिसत नाही, मला सर्वत्र अंधार दिसत आहे' असे

१ मोह केवळ कामजन्यच असतो असे मानणाऱ्यांनी या श्लोकाकडे लक्ष घावें. तू माझ्या बुद्धीला मोह पाडल्यासारखें करीत आहेस असे अर्जुन (आणि तेहि निष्कामतेचा स्पष्ट उपदेश धाकृष्णानें केल्यावर) म्हणतो, तेव्हा तू माझ्या मनाला कामासर्पाकडे खेचण्यासारखें करीत आहेस असे कृष्णास म्हणणाऱ्याचा त्याचा भाषण आहे काय ?

उद्धार काहं लागते ते याच अशा मोहानें प्रस्त होऊन ! अशा बौद्धिक अज्ञानामुळे घडून येणारा कार्यकर्मत्याग पुढील श्लोकात गीताकारांनी उल्लेखिलेल्या तामसी त्यागात समाविष्ट होईल :—

नियतस्य तु सन्यासः कर्मणो नोपपद्यते

मोहात्तस्य परित्यागरतामसः परिकीर्तितः ॥१८-७॥

[नियत (म्हणजे स्वधर्मशास्त्रानुसार नेमून दिलेल्या किंवा प्राप्त परिस्थितीत कार्य अशा) कर्मांचा सन्यास उचित नव्हे. मोहप्रस्त होऊन त्याचा केलेला त्याग तामसी समजला जातो.]

मागे पाचव्या प्रकरणात पाहिल्याप्रमाणें अर्जुनाची मनःस्थिति सर्वकर्म-सन्यासाच्या भूमिकेवरून कर्मत्याग करण्याची, किंवा ज्ञानेश्वरांत म्हटल्याप्रमाणें ' नातरी अधाराचेनि रोखें । जैसी डोळा रोंविजती नखे । तैसा कर्मद्रोपें अशेखें । कर्मेंचि साडी ' (१८ १७६) अशा स्वरूपाची नसली, तरी आवश्यक अशा एका धर्मयुद्धकर्माचा तो जो विरोध करित होता तो मोहाच्या याच सदरात पडतो यात शका नाही. अर्जुन कामविकारप्रस्त होऊन हा कर्तव्य-विरोध करित नव्हता, दुसरे एखादें आकर्षक कर्म करण्याच्या इच्छेनें हे युद्ध टाळण्याची त्याची भूमिका नव्हती. तसेंच, या युद्धात होणाऱ्या शारीरिक ज्ञेशाना भिऊन तो रणत्याग करू चाहत होता असेंहि नाही. त्याचा युद्ध विरोध बौद्धिक अज्ञानावर आधारभूत होता. मर्त्य शरीरावर होणाऱ्या आघा-तास, अनिवार्य अशा दहातरास, तो व्यक्तीचा मृत्यु मानीत होता व त्यामुळे समोर युद्धार्थ उभ्या ठाकलेल्या स्वजन व्यक्ती माझ्याकरवी मारल्या जाणार आहेत, या यथिताचा मी बंधक ठरेन, हा त्याच्या बुद्धीचा घोंटाळा झाला होता. आणि स्वजनवधाचें हें सारें कृत्य सर्वथैव निश्च असून, दिवाय विशेष म्हणजे तें केवळ आमच्या राज्यसुखादि सङ्कुचित भोगस्वार्थासाठीं केलें जात आहे हा त्याचा झालेला आणखी भ्रम होता या सर्व घोंटाळामुळे तो एका कार्य कर्माचा अकार्य पापमय मानू लागला होता. काय करावें व काय न करावें याबद्दल त्याच्या अतःकरणात दाखण सशय निर्माण झाला होता. समोर उभे ठाकलेले धातराष्ट्र दुष्ट व आततायी आहेत, पूज्य भीष्मद्रोणदि अशा दुष्ट व आततायी व्यक्तींचे पश्याती, बलूत, आमन्वारी, अन्यायसामर्थ्यानें लटण्यात मग्न झाले आहेत, हें त्यास माहीत होतें परंतु तरीहि ' पापमेवाभ्येदरमान्द्रैतानाततायिनः ' (१-३६) असा त्याच्या मनाचा गोंधळ उडाला होता !

त्याची 'श्रुतिविप्रतिपन्ना बुद्धि

हा त्याचा गोंधळ कोणत्याही कामवासनेने उन्पन्न झालेला नसून, कर्माच्या वेगवेगळ्यापणाच्या ज्या कारी संप्रमाधारण ऐकीव कल्पना त्याच्या बुद्धीत घुमावूळ घालून त्याला भेडसावित होत्या त्यामुळे तो उद्भवला होता हे स्वतः श्रीकृष्ण पुढील श्लोकात सुचवित आहेत. तुझ्या बुद्धीला संप्रत मोह पडला आहे असे श्लोक २-५२ मध्ये म्हटल्यावर या बौद्धिक मोहाचे स्पष्टीकरण करिताना ते म्हणतात:—

श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला

समाधायचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥२५३॥

[अनेक प्रकारच्या ऐकलेल्या वचनामुळे वावरलेली (सहायभोंवत्यात गिरक्या गाणारी) तुझी बुद्धि जेव्हा (सत्य ज्ञानाचे टापी) निश्चल होईल, (आणि इतकेच नव्हे, तर त्या केवळ ज्ञानावरचे पुढे जाऊन) सर्वत्र समत्वभावाच्या अवस्थेत प्रत्यक्षपणे स्थिर होईल तेव्हा तुला (परम) योगसिध्दि प्राप्त होईल.] अनेक जग या श्लोकातील 'निश्चला' व 'अचला' या पदाना एकच मानून त्या उभयतांचा मंत्र 'समाधी'कडे लावतात. आमच्या अल्पमतीप्रमाणे यांतील 'अचला' शब्दाचा मंत्र उघडच 'समाधी'कडे असला तरी 'निश्चला'चा प्रत्यक्षपणे तिकडे न मानता ज्ञानाकडे मान्ये राखून होईल. श्लोक ५२ व ५३ हे परस्परांचे पूरक असून एका दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचे आहेत. सर्व गीतोपदेशांचे त्यात घोडक्यात रहरच किंवा सार आणेल्ले आहे. गीतोपदेश सुरू झाल्यानंतर अर्जुनाने जे मधूनमधून प्रश्न विचारले ते जर विचारले नसते, तर हे दोन श्लोक म्हणजे गीतेचा उपमहार टरला अमता, हे पाहिले म्हणजे या श्लोकांचे सारे महत्त्व ध्यानात येईल! श्लोक २-११ पासून सुरू झालेल्या विचित्र गीतीय येथे पूर्ण झाला असून, या त्रेचाळीस श्लोकांना गीतलेल्या रहराचेच विस्तृत स्पष्टीकरण पुढील मागात अर्जुनाच्या प्रश्नांना अनुत्तरून केलेले आहे. श्रीकृष्णाचा अर्जुनास 'तन्मायुद्धस्य भारत' (२-१८) हा तात्कालिक आदेश व 'तन्मायोगी भवानुन' (६-४६) हा विरहात्मिक आदेश हे दोन्हीही या त्रेचाळीस श्लोकांत व्यक्त झालेले आहेत. आणि गीताकार जिला आदेश अतिम अस्मया मानतान त्या 'योगावस्थे'ची ममरंजनासाठी श्लोक २-५३ मध्ये देऊन हा उद्देश साधिला आहे. "एक साधर च

योग च" (५-५) ही गीताकाराच्या शिकवणुकीतील अपूर्वता या व्याख्येत प्रकट झाली आहे. गीताप्रणीत आदर्श जीवनात निष्कामता हे एक आवश्यक अंग आहे यात वाद नाही, पण त्याशिवाय यथार्थ ज्ञान हेहि त्याचे दुसरे- आणि अधिक महत्त्वाचे-अंग आहे.

या दुसऱ्या अंगाकडेच अर्जुन साप्रत प्रत्यक्षपणे पराङ्मुख झाला होता. आणि ही ज्ञानविमूढता त्याला श्रुतिविप्रतिपन्नतेमुळे आली होती. अनेक ऐकीव वचनामुळे त्याला हे धर्मयुद्ध पापमय, नरकाप्रत नेणारे, मोक्षविरोधी वाटू लागले होते; व त्यामुळे हे कर्तव्य करावे की न करावे असा त्याच्या बुद्धीला भ्रम पडला होता. श्लोक ५२ मध्ये अर्जुनाच्या मोहाचा सवध त्याने श्रवण केलेल्या अज्ञानमय विधानाशी लावला असून, तुझ्या बुद्धीवरचे हे मोहपटल दूर झाले म्हणजे तुला आणखी श्रवण करण्यासारखे-प्राप्त करून घेण्यासारखे- काही ज्ञान उरणार नाही असे म्हटले आहे. याच कल्पनेचा श्लोक ५३ च्या पूर्वार्थात समारोप केला आहे. या वेळेस 'धर्मसमूह' होऊन अस्थिर झालेली तुझी बुद्धि परस्परविरोधी विचारात हेलकावे पात आहे; एकदा तुझे हे अज्ञान दूर होऊन तुझ्या बुद्धीने सत्य ज्ञान ग्रहण केलें म्हणजे ही तिची वैचारिक आदोलने बंद होऊन ती त्या ज्ञानाचे ठायी निश्चल होईल. या सत्य ज्ञानाचा विषय कोणता? अर्जुनाचा मोह प्रत्यक्षतः कर्तव्यकर्मविषयक होता; एका कार्य कर्माला तो अकार्य मानू लागला होता. म्हणून या दृष्टीने पाहता त्याच्या मोहाचा नाश करणारे हे सत्य ज्ञान म्हणजे त्याच्या त्या कर्तव्याविषयीचे ज्ञान होय परंतु हा केवळ वरवरचा व तात्कालिक विचार झाला. त्या ज्ञानाचा हा इतकाच अर्थ अभिप्रेत असता तर गीतोपदेश केवळ अर्जुनाच्या वैयक्तिक तात्कालिक उप-योगाचा ठरून त्याला सनातन महत्त्व प्राप्त झाले नसते. यासाठी गीताकारांनी अत्यंत कुशलतेने अर्जुनाच्या त्या कर्तव्यविषयक मोहाचा उगम त्याच्या आत्म-नात्मविषयक अज्ञानापावेतो नेऊन पोचविला आहे. ही त्या मोहाचा एक खास विशेषता असून, सर्वसामान्य कर्तव्यविषयक मोहापासून यामुळेच तो भिन्न होता. यारतव त्याचा तो मोह दूर करण्यासाठी त्याचे आध्यात्मिक अज्ञान दूर होणे आवश्यक मानून श्रीकृष्णांनी या साख्य म्हणजे ज्ञानाच्या उपदेशा-पासून आपल्या उत्तरास प्रारंभ केला आहे! हे अध्यात्मविषयक अज्ञान दूर झाले म्हणजे हा असा कर्तव्यव्यामोह पुनः सभयणार नाही असे श्रीकृष्णांनी

पुढे म्हटलेंहि आहे (४-३५). हा सर्व विचार करून श्लोक २-५३ च्या भाषांतरात 'निश्चला'चा अर्थ करिताना 'सत्य ज्ञानाचे ठाणीं निश्चल' असें वें आम्हां वर म्हटलें आहे, त्याचा सविस्तर आशय "सत्य अध्यात्मज्ञानाचे ठाणीं, व तें पण करून तुझा प्राप्त वर्तमान परिस्थितीत आवंढवक कर्त-गत्या यथार्थ ज्ञानाचे ठाणीं निश्चल" असा समजावा. आणि वाचकांनीं श्लोक २-११ ते ३७ पावेतांच्या ज्ञानोपदेशानुळे या स्थळीं दृष्टि टाकली तर त्यांना आदळून येईल कीं, याच क्रमानें त्यात द्विविध ज्ञान कथन केलेलें आहे ! प्रथम अकराव्या श्लोकापासून तिसाव्या श्लोकापावेतों सनातन अध्यात्मज्ञान सांगून नंतर श्लोक ३१ पासून अहुंनाच्या तात्कालिक कर्तव्याचा प्रत्यक्ष विचार केला आहे.^१

परंतु असें यथार्थ ज्ञान बुद्धीला अवगत होई म्हणजेच कांही संपूर्ण योगावस्था नव्हे; याला निष्काम व निरर्हकार श्रुतीची बोट मिळून त्याची परिणति संपूर्ण अंतर्बोध समत्वबुद्धीत ज्ञानाशिवाय योगाची व्याख्या पूर्ण होणार नाही. नुसत्या ज्ञानाचा-आत्मज्ञानाचा व कर्तव्यज्ञानाचा-उपदेश श्रीकृष्णांनीं श्लोक ३८ पावेतों करून श्लोक ३९ मध्यें आता तुला योगस्थिति सांगतो अस म्हटलें आहे तें याच हेतूनें. प्रथम उपदेशिलेल्या ज्ञानतिळावर निष्कामनिरर्हकार श्रुतीचा शरैरापासून चढत्या म्हणजे समदर्शितमय आदर्श योगावस्था, स्थितप्रज्ञावस्था, हस्तगत होते. गीताशाराचा 'समाधि' हा शब्द त्यांच्या 'योग' शब्दाप्रमाणेच अत्यंत उदात्त व व्यापक आहे. त्यात निष्कामतास्वरूपी सुखसुदुःखनिवृत्त समश्रुति तर अंतर्भूत आहेच (२-४४, ५५, ५६); पण त्याशिवाय इतरही समदर्शित अस्मिपेत आहे. ही अवस्था श्रीकृष्णांनीं दुसऱ्या अध्यायातील स्थितप्रज्ञाचा, बाराव्या अध्यायातील परम-भक्ताच्या, चौदाव्या अध्यायातील त्रिगुणातीताच्या वर्णनात व इतरांही

१ याचकरून श्लोक ३१ ते ३७ मध्यें विनयत प्रकारें अध्यायातसें भागतात असा अंतर्बोध घ्यावकागता प्रहृ कला श्रुति आहे हेहि कळून येईल. श्रीकृष्णाच्या दर्शन-दर शिरोचनान्या दृष्टीनें ते श्लोक जेथे हवे तेथेच आहेत त्याचप्रमाणे गीतेतील अध्यात्मज्ञान सर्वकर्मविरोधी नसून, आवंढवक कर्तव्यकर्मांच्या आवरण-री मुनिगत आहे हेहि अध्यात्म येईल याचें दृष्टिकर विवरण उपरगडांत विनयान्या प्रकरणात आडलेल.

उत्कृष्टपणें दिव्यशक्ति केली आहे. या अशा 'समाधि'—अवस्थेंत बुद्धि 'अचल' करण्याचा आदेश प्रस्तुत श्लोकाच्या उत्तरार्धात दिला आहे.

अशा प्रकारें प्रस्तुत श्लोकातील पूर्वार्धाचा व उत्तरार्धाचा, 'निश्चला'चा व 'अचला'चा, हा वेगवेगळा अर्थ केला म्हणजे गीतोक्त योगाचें, व त्याचप्रमाणें अर्जुनाच्या मोहाचेंहि, वास्तव स्वरूप नीट ध्यानात येतें. अर्जुनाचा वैचारिक भ्रममोह दूर होऊन त्याची बुद्धि त्या धर्मयुद्धस्वरूपी आवश्यक कर्तव्याचे ठायीं निश्चल म्हणजे सशयरहित अर्थात् पक्की होणें प्रथम अत्यावश्यक होतें. आणि एकदा हें युद्ध करणें हेंच योग्य आहे इतका ठाम निश्चय घेतल्यावर, मग तें निष्काम निरहंकार स्वरूपी शुद्ध वृत्तीनें करणे ही पुढची पायरी या उभय अंगानीं युक्त होऊन केलेलें कर्म म्हणजे आदर्श योगस्थ कर्म होय. किंवा निराळ्या व्यापक भाषेत बोलावयाचें म्हणजे यथार्थ ज्ञान व शुद्ध वृत्ति याचा सगम म्हणजे योगावस्था अथवा योगिक जीवन होय !

ती 'श्रुति' म्हणजे भोगपर वेदवचनें नव्हे

जे या श्लोकाच्या उभय ओळींचा एकमेव रोख निष्कामतेकडेच पाहतात त्यांच्यावर 'श्रुतिविप्रतिपन्ना' या पदाचा चुकीचा अर्थ करण्याची आपत्ति येते. यातील श्रुति शब्दांत त्यांना (श्लोक २-४२, ४३, ४४ मधील) स्वर्गपर भोगैश्वर्यपर वेदवचने दिसतात.^१ आमच्या मते हा सवध बरोबर नाही. "तुझी श्रुतिविप्रतिपन्न झालेली बुद्धि" असें श्रीकृष्ण अर्जुनास म्हणतात, त्या-वेळीं 'स्वर्गादि सुखाच्या, भोगैश्वर्याकांक्षेच्या नादीं लागून बावरलेली, काम-प्रस्त झालेली तुझी बुद्धि' असा त्याचा आशय आहे काय? अर्जुन युद्धविरोध करताना या अशा स्वर्गादिसुखांच्या मार्गे लागला तरी होता काय? तो तर त्रैलोक्याचें राज्य मिळालें तरी मी हें युद्ध करू चारहट नाही असें स्पष्ट म्हणत आहे ! ज्या कामपर वेदवचनाचा उल्लेख श्लोक २-४२, ४३, ४४ मध्ये आहे त्यांच्या श्रवणानें जर अर्जुनाची बुद्धि बावरलेली असती तर त्याची युद्ध-विरोधाची मीमांसा निराळीच झाली असती. या युद्धानें मला स्वर्गमुल

१ उदाहरणार्थ, पुढील पुस्तकातील या श्लोकावरील टीका पहा: ले. टिळकहृत 'गीतारहस्य'; गीताप्रिमप्रकाशित 'श्रीमद्भगवद्गीता' (हिंदी); चि. ग. भानुहृत श्रीमद्भगवद्गीता, Bhagavadgita by Telang; इ. इ.

मिळणार नाही म्हणून मी लडू चाहत नाही असे तो म्हणाला असता; देवाच्या स्वर्गीय साम्राज्याचें आधिपत्य मिळणार असलें तरीहि हें युद्धकर्म मला नको (पाहा २-८) असें म्हणाला नसता. पण इतकें कशाला, त्याची वृत्ति त्या धर्मी सकाम असती तर पृथ्वीवर निष्फटक राग्यभोग प्राप्त करून देणाऱ्या या युद्धाला त्यानें मुळात नकार दर्शविलाच नसता, त्या भोगार्नीच तो प्रथम आकर्षित होऊन राहिला असता, परंतु वस्तुस्थिति अशी होती कीं, ऐहिक किंवा पारलौकिक कोणत्याच सुखभोगाच्या आसर्त्तानून त्याचा हा युद्धनिरोधरूपी मोह निर्माण झाला नव्हता. भोगैश्वर्यपर श्रुतिवचनानुद्धें त्याचा हा भोग-विरोधी मोह निर्माण झाला होता असें म्हणणें हा बदतोव्याघातच होय!

अर्जुनास मोहित करणारी 'श्रुति' कोणती ?

यासाठी वरील श्लोकातील 'श्रुतिविप्रतिपत्ता'चा सवध सकाम कर्मे वर्णन करणाऱ्या वेदवचनाकडे लक्ष घेणें योग्य नाही. त्यांतील 'श्रुति' शब्दाचा सवध पहिल्या अध्यायात स्वकुलनाशाचे नानाप्रकारचे दुष्परिणाम सांगून झाल्या वर समारोप करताना अर्जुनानें काढलेल्या "नरमे नियत वासो भवतीत्यनुशुभ्रम्" (१-४४) या उद्गारातील 'अनुशुभ्रम्' या शब्दाशी ओढ हें वाचकांनीं घ्यानात घेतल्यास श्लोक ५२ च्या दुमऱ्या आणि वरील श्लोकाच्या पहिल्या ओळीचा आशय बरोबर लक्षात येईल! या वृत्त्याचे एफदर परिणाम पाहतां हें केल्यास आम्ही नरकात जाऊ असें त्यानें एकलें होतें; मग तें शब्दशः 'श्रुतीत' म्हणजे वेदात असे किंवा स्मृतीत असे किंवा इतरत्र कोठें असे ' आणि या त्यानें एकलेल्या वचनाचा

१ श्री महादेव देसाई याच्या मतानें या 'श्रुति' शब्दाचा संघ युद्धापूर्वी घृतराष्ट्रानें पाड्यास या युद्धापासून परावृत्त करण्यासाठी पाठविलेल्या अनेक सदेशाशी (उद्योगपर्व अध्याय २२-२७) अनावा, पाहा The Gita according to Gandhi, P. 161. पण हा असा सवध असला तरी तो अप्रत्यक्ष असें शकल श्रीकृष्णानें 'श्रुतिविप्रतिपत्ता' म्हटलें तें अर्जुनाच्या 'अनुशुभ्रम्'ला उद्देशून म्हटलें अर्जुनाच्या मनात 'अनुशुभ्रम्' म्हणताना नका करावत रोख हांता हें गीतनें स्पष्ट केलें नाही, बहुधा त्याच्या मनासमोर अगत भृतराष्ट्राचे ते संदेश असतील, आणि मिवाय अशात वेदस्मृतिपुराणादिका-पासून प्राप्त झालेलें सर्वनाधारण ज्ञान असा त्याचा आशय असेल असें आम्हांस वाटतें 'इति अनुशुभ्रम्' हा शब्दप्रयोगहि या अर्थाशी अधिक जुळतो, परंतु तें काहीही असलें तरी श्लोक २-५३ मधील श्रुति शब्द केवळ

सत्रय स्वर्गभोगविषयक आकाशेशीं नसून नरकविषयक भयार्थी आहे. सामान्य परिभाषेत अनेक प्रसर्गी स्वर्गाचा अभाव म्हणजे नरक व नरकाचा अभाव म्हणजे स्वर्ग असे मानण्यात येत असल्याने, अर्जुनाची नरकाबद्दलची अनिच्छा म्हणजे पर्यायाने स्वर्गसुखाची इच्छाच होय असा अर्थ अनेक भाष्यकार करतात. परंतु मार्गील प्रकरणात आपण पाहिल्याप्रमाणे हा समज बरोबर नाही. स्वर्गसुखाविषयी अनासक्ति शिकविणारे गीताकार नरकवासाविषयी उदासीनता न शिकविता पूर्ण तिरस्कारच व्यक्त करितात. नरकाला त्याज्य मानणे, नरकाविषयी अनिच्छा किंवा भय बाळगणे, हे गीतेच्या मताने योग्य व आवश्यकच आहे. नरकाला त्याज्य मानून शिवाय स्वर्गसुखासाठीही आसक्ति ठेऊ नका हे त्याचें सांगणे आहे. अर्जुन नरकवासाला म्याला यात श्रीकृष्णाने काहीही गैर म्हटलेले नाही हे अवश्य ध्यानात ठेवले पाहिजे; मात्र या युद्धकर्माने तू नरकास जाशील ही तुझी समजूत चुकीची आहे इतकेंच त्यांनी त्याच्या मनावर विचविले. त्याची 'श्रुतिविप्रतिपन्नता' श्रीकृष्णाने दूर केली ती ही^१. अर्जुनाच्या बुद्धीचा

शब्दशः श्रुति म्हणजे वेद वचनासाठी नाही. 'या विषयासंबंधी जेथून कोठून तू ऐकले असेल ते' असा त्याचा व्यापक अर्थ आहे. श्लोक २-५२ मधील "श्रोतव्यस्य श्रुतस्यच" या शब्दप्रयोगावरूनहि याच अर्थास पुष्टि मिळते अर्जुनाने पाहिल्या अध्यायात या युद्धावर घेतलेल्या आक्षेपात धृतराष्ट्रप्रेषित सजयाच्या मुद्याचा कसा स्पष्ट प्रतिध्वनि दिसतो हे पंडित सातबळेकरांनी सविस्तर उतारे देऊन दाखविले आहे (श्रीमद्भगवद्गीता-पुरुषार्थबोधिनी टीका, द्वितीयवृत्ति, पृष्ठ ६१ ६४) मात्र अत्यंत विस्मयाची गोष्ट अशी की, अर्जुनाच्या बुद्धाला मोठे पाडणारी ही श्रुति म्हणजे सजयाचे त्याने ऐकलेले मुद्दे असे एकीकडे म्हणणारे श्री सातबळेकर (सदर पृ १४३) त्याच पृष्ठावर ही 'श्रुति' म्हणजे 'भोगाच्या वर्णनाचे ध्रुवण' असाहि अर्थ देतात ! पण सजयाच्या मुद्यात भोग-वर्णन आहे की (कपटाची अंगर सचोटीची) भोगनिंदा आहे ? संजय तर पाडवाना स्पष्टपणे भोगपराळमुग्न करून दयाक्षमादि सदगुणाचा उपदेश करीत आहे वाचकांनी सजयाचे ते उद्गार अवश्य पाहवे

१ आचार्यराचार्यांनी 'श्रुतिविप्रतिपन्ना'चा अर्थ पुढील काहीशा संदिग्ध पण सुंदर शब्दात व्यक्त केला आहे. "अनेकसाध्यमाधनसंयन्त्रप्रकाशनश्रुतिभिः श्रुतिविप्रतिपन्ना नानाप्रतिपन्ना श्रुतिविप्रतिपन्ना विधिज्ञाता" यांत भोग किंवा काम यावरच स्पष्ट रोग नसून, मोक्ष व नरक यांशी या प्राप्त युद्धाचा व युद्धत्यागाचा साध्यसाधन संबंध (भलत्याच प्रकारे) सांगणाऱ्या घचनानी घाबरलेली बुद्धि

ऐकलेल्या वचनार्नी घोटळा होऊन त्याने या युद्धकर्माचा नरकाशी जोडलेला सप्रथ श्रीकृष्णानें तोडला, त्याची स्वर्गभोगासक्ति दूर करण्याचा मुख्य प्रश्न नव्हता. कारण त्याच्या मोहाचा उगम अशा भोगासर्त्तात नव्हताच. या युद्धाविरुद्ध त्याची तक्रार ह मला स्वर्गमुखापासून मिवा ऐहिक भोगापासून वचित करील अशी नसून, 'न च श्रेयोऽनुपश्यामि इत्वा स्वजनमाहवे' (१-३१) अशी आहे. त्याला या युद्धांत आत्मकल्याण, आत्महित दिसत नव्हतें. आणि नरक म्हणजे घोर नैतिक अध.पात, आत्मकल्याणापासून आत्यंतिक पराडसुग्रता

याप्रमाणें उपरोक्त श्लोकाच्या पहिल्या अर्धाचा रोख अर्जुनाच्या मनात हें युद्धकर्म अश्रेयस्कर, पापस्वरूपी, मोक्षविरोधी आहे असा जो बौद्धिक भ्रम उत्पन्न झाला होता त्याच्यावर आहे. हा भ्रम दूर करून त्याला युद्धप्रवण करणें हें श्रीकृष्णाचें प्रथम आणि अत्यंत महत्त्वाचें उद्दिष्ट होतें. समूळ युद्ध-त्यागापेशा सकाम होऊन का होईना पण हें युद्ध कर हा त्याचा अर्जुनास पहिला आदेश आहे (२ ३७) अर्थात् यापेशा अधिक श्रेष्ठ मार्ग म्हणजे निष्काम च निरहकार होऊन हें युद्ध करणें हा त्याचा पुढचा आदेश आहे वरील श्लोकाच्या पहिल्या ओळींत कर्तव्यविषयक बौद्धिक सशयराहित्य म्हणजे निर्मो हता सांगितली असून, उत्तरार्धांत 'समाधावचला' पदानें (निष्कामता व निरहकारिता यामह) आदर्श पूर्ण साम्बावस्था सूचित केली आहे. पुढें अर्जुनाने प्रथम केल्यावरून याच 'समाधावचला' स्थितीचें सविस्तर वर्णन केलें आहे. आणि मौज अशी की तें वर्णन ऐकल्यावर, श्लोक २ ५३ च्या अर्थाबाबत उपरिनिर्दिष्ट भाष्यकाराची जी चूक झाली आहे तीच स्वतः अर्जुनाचीहि झाली ! त्यालाहि श्रीकृष्णाच्या उपदेशात सुखदुःखविषयक समत्वबुद्धीची एकमेव शिकवण दिसू लागली त्या श्लोकातील उत्तरार्धांत ती अतर्भूत असली तरी वर दर्शविल्याप्रमाणें पूर्वार्धांत आवश्यक कर्तव्यकर्म करण्याचा आग्रहहि व्यक्त झाला आहे याचें विस्मरण पडून, स्थितप्रज्ञतेचें वर्णन सपताच तिसऱ्या अध्यायाचे प्रारंभा त्यानें शका विचारली की :

असाहि आशय सभाव्य आहे ! रामानुजाचार्यानी " धृतिविप्रतिपत्ता 'चा अर्थ अगदीच वेगळा, 'विशेष पात्र झालेला' असा सद्गुणदर्शक केला आहे, व 'धृति'चा अर्थ ते " आमच्या (कृष्णाच्या) या उपदेशाचें धरना" असा करितात ! पूर्वाच्या सुदर्भाशी (श्लोक २-५२ च्या उत्तरार्धाशी) हा अर्थ पूर्ण विसंगत आहे !

ज्यायसी चेतकर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनादन

तत्किं कर्मणि घोरे मां नियोजयसि केशव ॥ ३-१ ॥

[जनार्दना, जर तुझ्या मताप्रमाणे नुसत्या कर्मपेक्षा (साम्य-वात स्थित अशी) बुद्धि अधिक श्रेष्ठ आहे तर, केशवा, मला या घोर (युद्ध) कर्मांचा आदेश का दत आहेस ?]

समत्वबुद्धि हें श्रीकृष्णोक्त बुद्धियोगाचे स्वरूप असले तरी कार्यकर्मपरताहि त्यात समाविष्ट आहे हें तो विसरला. 'समत्व योग उच्यते' (२-४८) अशी व्याख्या करणारे गीताकार लागलीच तिला पूरक म्हणून 'योगः कर्मसु कौशलम्' (२-५०) अशी दुसरी व्याख्या देण्यासाठी चुकले नाहीत. गीतेतली समत्व बुद्धि व स्थितप्रज्ञता सर्वकर्मत्यागपर नसून प्राप्त परिस्थितीत आवश्यक अशा कर्तव्याच्या पालनपर आहे.

गीतोपदेशांत निष्कामतेचें स्थान

या स्थळी पुढें जाण्यापूर्वी एका सभाव्य महत्त्वाच्या आक्षेपाचा विचार करणे आम्हाला आवश्यक वाटते. अर्जुनाच्या मोहाचा उगम जर कामात नव्हता तर गीतेत जागजागी निष्कामतेची शिकवणूक का आदळते ? दुसऱ्या अध्यायाचे शेवटी स्थितप्रज्ञतेच्या—समत्वबुद्धीच्या—वर्णनात निष्कामतेची महती तर सांगितली आहेच, पण त्या शिवाय तिसऱ्या अध्यायाचे शेवटी पुनः काम-क्रोधाचे दुष्परिणाम वर्णन करून,

एवं बुद्धेः पर बुद्ध्या सस्तभ्यात्मानमात्मना

जहि शत्रु महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ ३-४३ ॥

[याप्रकारे बुद्धीच्याहि पलीकडे असलेल्या (आत्मतत्त्वा) ला ओळखून व स्वतः स्वतःला आणून, अर्जुना, दुर्दम अशा या कामरूपी शत्रूला तू नष्ट कर] असा कामनाशाचा आदेश अर्जुनास दिलेला आहे. अर्जुनाचा मोह निष्काम होता तर असा आदेश त्याला कशाला ?

या आक्षेपाचें निरसन असे. निष्कामता हें गीतेचें सर्वप्रथम तात्विक नारां असें आमचें म्हणणे आहे; गीतेतील शिकवणुकीत निष्कामतेला मुळीच स्थान नाही असें आमचें म्हणणे नाही. 'तस्माद्युद्धयस्व भासु' (२-१८), 'युद्धात् कृतनिश्चय. ठतिष्ठ' (२-३७), 'नियतं कुरु कर्म त्व' (२-८)—कर्तव्यकर्म-

त्यागापेक्षा ते सकामतेने का होईना पण करणे हे अधिक श्रेष्ठ—हा श्रीकृष्णाचा अर्जुनास पहिला आदेश असून, “दूरेण ह्यवर कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय” (२-४९)—सकाम कर्तव्यकर्मापेक्षा निष्काम कर्तव्यकर्म अधिक श्रेष्ठ—हा त्याचा दुसरा आदेश आहे. अर्थात् या दृष्टीने पाहिले म्हणजे गीतोक्त आदर्श जीवनात निष्कामतेला नंतरचे पण आवश्यक स्थान कसे आहे हे ध्यानात घेईल. अर्जुन हा क्रम विसरून शुद्धबुद्धीलाच प्रथम किंबहुना एकमेव स्थान देऊ लागल्यामुळे त्याने तिसऱ्या अध्यायाचे प्रारंभी उपरोक्त शका विचारली व श्रीकृष्णाने त्याची चूक त्याच्या ध्यानात आणून दिली.

अर्जुनाला निष्कामतेची ही अशी दुय्यम शिकवण देणे त्याच्या मनःस्थितीकडे पाहता आवश्यकहि होते. अर्जुनाच्या त्या कर्तव्यविषयक व्यामोहाचा उगम कामविकारात नसला तरी त्याच्या मनातले सर्व काम समूळ मरम झाले नव्हते ईहि आर्शी मार्गे म्हटलेच आहे. किंबहुना या युद्धास तो राज्य-मुल्लोभाय प्रवृत्त झाला होता असे तो स्वतःच कबूल करित आहे (१-४५). हा राज्यमुल्लोभ आता आपल्यास मोक्षापासून वंचित करून नरकाकडे घेऊन जात आहे असे त्याला वाटल्यामुळेच तो आता कचरला व अंतिम कल्याणाच्या तुलनेत मुल्लोपभोग कमी लेखून तो युद्धपराङ्मुख झाला, परंतु अशी काही शका न येती तर अर्जुन मुल्लोपभोगाचा तो मार्ग सोडताच असे नव्हे. याप्रमाणे त्या क्षणी त्याच्या मनात कामविकार प्रबल नसला तरी तो पुनः पुढे जोर करणे अशक्य नव्हते. यासाठीच ‘कसेंहि कर पण हे कर्तव्यकर्म कर’ असे अर्जुनाला प्रथम सांगितल्यावर (‘तस्माद्युद्ध्यस्य भारत’-२-१८) पुढे जाऊन त्याच्या शाश्वत कल्याणार्थ त्याला निष्कामतेचा उपदेश देणे आवश्यकच होते. या विशिष्ट क्षणी अर्जुन निष्काम होता, त्रैलोक्यराज्यसुप्त व निःशस्त्र अप्रतिकार अरस्येत वागानी शरीर विद्ध होऊन कणाकणाने मृत्यु पावण्याचे महान कायाकेश या उभय मुल्लुखद्वाराभिपरी तो सारखीच उदासीनता प्रदर्शित करित होता, तरी तेवढ्याने त्याचे शाश्वत कल्याण होणारे नव्हते. ही स्थिति कायम टिकणे आवश्यक होते. त्याची बुद्धि निष्कामतेत त्या क्षणापुरती प्रवेश करती झाली होती तरी ती तथे “अचल” होणे आवश्यक होते! समत्वबुद्धीचा उपदेश ऐकल्यावर अर्जुनाची शकाहि विचारात घेण्यासारखी आहे :—

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन

एतस्याहं न पश्यामि चञ्चलत्वात् स्थितिं स्थिराम् ॥६-३३॥

[मधुसूदना ! समत्वबुद्धिरूपी (चित्ताच्या साम्यस्थितीचा) हा जो योग तुम्हीं सांगितला तो मनाच्या चञ्चलतेच्या कारणामुळे स्थिर टिकेल असे मला दिसत नाही.] ही समत्वस्थिति मला प्राप्त होणेच शक्य नाही असे अर्जुनास वाटत नाही, परंतु ती कायम कशी टिकेल याविषयी त्याला शका आहे. गीतोपदेशकालीं अर्जुनाची अवस्था निष्काम होती या आमच्या विधा नास पोषक असेच हे अर्जुनाचे उद्गार आहेत. अर्जुनाच्या शकेवर श्रीकृष्णाचे उत्तर असे :—

असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम्

अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ॥ ६-३५ ॥

[अर्जुना, मन हे चञ्चल व निग्रहास कठीण आहे यात शक्य नाही परंतु, हे कुर्तीतनया, अभ्यास व वैराग्य यांच्या योगे ते स्वाधीन ठेवता येते.] अर्जुनाच्या चिरंतन कल्याणार्थ हा अभ्यासाचा व वैराग्याचा मार्ग त्याला सांगणे आवश्यक होते. अर्जुनाच्या मनात त्या क्षणीं प्रविष्ट झालेली निष्कामता तात्कालिक व आकस्मिक होती, तिची बैठक शुद्ध तात्त्विक स्वरूपाची नव्हती. ती कायम टिकविण्यासाठी तिला तात्त्विक विवेचनाचा आधार आवश्यक होता.

अर्जुनमोहाचा कामाशी विरोधी संबंध !

परंतु गीतेतील प्रतिपादनांत निष्कामतेचा उपदेश येण्याच्या कारणाने याहून अधिक सूक्ष्म विवेचन आवश्यक आहे. अर्जुनाच्या तत्कालीन मोहाचा उगम कामात नसला तरी त्या मोहाचा कामाशी एक प्रिलक्षण प्रकारचा संबंध आला होता. अर्जुनाचा युद्धविरोधस्वरूपी मोह कामातून, किंवा कामासाठी, उद्भवला नव्हता तरी तो काही अंशी कामामुळे उद्भवला होता ! तो विरोध 'कामहेतुक' नव्हता; कांशी एक कामनासना सतुष्ट करण्यासाठी म्हणून अर्जुन युद्धास नकार देत होता असे नव्हते. माझ्या कामेच्छेत हे युद्ध प्रत्यवाय आणते आहे अथवा मी या युद्धापासून पराङ्मुख होऊ चारतो अशी त्याची 'कामकारण' भूमिका नव्हती. पण तरीहि त्याच्या मनात तो युद्धरूप निर्माण करण्यांत कामाचा अप्रत्यक्ष हात होता. कारण तो विरोध कामासर्तवून उत्पन्न

शाला नसला तरी कामविरोधानून उद्भवला होता। आम्ही मागे म्हटल्याप्रमाणे अर्जुनाच्या मनाला या युद्धकर्मात होऊ घातलेला स्वजनवधच केवळ डाचत होता अस नव्हे, तर त्याबरोबरच ह्या स्वजनवध आम्ही आमच्या 'राज्यसुखलोभार्थ'—आमच्या भोगासक्तिप्रीत्यर्थ, कामतुष्ट्यर्थ—करण्यास उद्युक्त झाले आहो हे शक्य त्याच्या मनाला अधिकच असह्य झाले होते :

अहो वत महत्याप कर्तुं व्यसिता वयम्

यद्राज्यसुखलोभेन हन्तु स्वजनमुद्यताः ॥ १-४५ ॥

आमच्या कामासर्त्तनां आम्हाला कोटपावेतो राचत आणले हे पाहून त्याला शिसारी आली, व त्या धर्मी तो निष्काम झाला। पृथ्वीवरचच तर काय परतु त्रैलोक्याचेहि राज्यसुख मला नसे, उलट अत्यंत कष्टप्रद असा देहत्यागाचे दुःखाचे सोसण्यास मी तयार आहे असे निर्वाणाचे उद्गार तो काढू लागला। परतु त्याचबरोबर दुर्दैव असे झाले की, हे स्मशानवैराग्य किना ही आत्मात्मक उद्भवलेली निष्कामता मुळात वाईट नसली, तरी अत्यंत चमत्कारिक असा कर्मधर्मसयोगाने ती अर्जुनाला कर्तव्यत्यागरूपी मोहाकडे घऊन जाऊ लागली। कामविरोधाच्या त्या अति तीव्र झटक्यात देह व आत्मा याच्या स्वरूपभेदाच्या विस्मृतीची भर पडून तो दैहिक मृत्यूला व्यक्तिनाश मानू लागला, व म्हणून हे घोर कर्म करणच नको असे त्याला वाटू लागले, आणि याचाच श्रीकृष्णास सताप आला। त्याला अर्जुनाच्या ठायी दिसलेले 'कलैव्य' (२-६) हे होते. कामविषयक धृष्टेने त्याने एखादे खराग्नरच वाईट म्हणजे अस्मत्कर्म सोडले असते तर असा काही प्रश्न उद्भवला नसता. परतु युद्धार्थ रणभूमीकडे यताना सनामवृत्तीन तो वा युद्धासाठी उद्युक्त झाला होता, व जेव्हा स्वजन (दह) वधाचा प्रत्यक्ष प्रसंग समोर ठाकला तेव्हा स्वतःच्या सकामते बरोबरच त्या धर्मयुद्धकर्तव्याचाहि त्याला वाईट आला। ह्या महायुद्धाच आपली कामशांति (राज्यसुखलोभ) हेच एकमेव प्रयाजन आहे असा त्याच्या बुद्धीला एक भ्रम पडला, व शिवाय या युद्धात मनुष्याच्या दहावर देणाऱ्या आप्रातानां ह्या माझ्या कुलातील व्यक्तीच नाही पावतील, वधिल्या जातील, व असा कुलवध नेहमीच त्याज्य असतो असा त्याचेजो त्याच्या बुद्धीला आश्रयी भ्रम पडला. वा सर्व भ्रमानुळे साहजिकच आपल्या कामवासनेबरोबर त्या धर्मयुद्धाचाहि त्याग करावयाचा विचार तो करू लागला. आणि यासाठीच, ६

युद्ध केवल तुझ्या सुखोपभोगप्राप्त्यर्थ आहे ही तुझी समजूतच मुळात चूक
असून वस्तुतः नियतीच्या अटळ योजनेचा हा एक भाग आहे, तू कर्तृत्वाह-
कारयुक्त होऊन जबरदस्तीने स्वतःला या युद्धापासून परावृत्त करण्याची चेष्टा
केली तरी प्रकृति हे युद्ध घडवून आणल्याशिवाय राहणार नाही; मी म्हणजे
अनादि अनंत कालपुरुषाने हे योद्धे आधीच मारले असून या धर्मयुद्धाचे तू
एक निमित्तमात्र आहेस, आणि अध्यात्मज्ञानाच्या दृष्टीने पाहिले तर या युद्धात
भाग घेऊन मरणाच्या व्यर्त्तीचे फक्त 'देहातर' होईल, त्याचे आत्मे पूर्वी
प्रमाणेच अबाधित राहतील, इत्यादि युक्तिवाद सांगून भगवतानी अर्जुनाच्या
बुद्धीचे "मोहकलिल" दूर सारले व त्याला कर्तव्यपरायण केले !

त्या मोहाचा उगम

अर्जुनाच्या बौद्धिक मोहाचा कामाशी हा असा उलटा व आशिक सवध
असून तो नीट ध्यानात न घेतल्यानेच अनेकांचा घोटाळा होत असतो.
त्याचा तो मोह कामसिद्धयर्थ नसून काम टाळण्यासाठी होता, म्हणजेच तो
निष्काम मोह होता कामापासून दूर पळण्याच्या भरात तो कर्तव्यापासून दूर
पळू पाहत होता ! जर तो या युद्धाकडे पूर्वीपासूनच निष्कामदृष्टीने पाहत
असता तर हा असा कर्तव्यद्वेषरूपी माह त्याला कदाचित् या प्रसंगी झाला
नसता; मात्र तेवढ्यानेच तो मोह पूर्ण असभाव्य झाला असता असे नव्हे हे
देखील ध्यानात घेतले पाहिजे. तो मोह कामजन्य नव्हता यात तर सशय
नाहीच, परंतु तो पूर्णांशाने कामविरोधजन्यहि नव्हता. कामविरोधाचा त्या
मोहाशी केवळ आशिक सवध होता. त्या मोहाच्या उत्पत्तीला अर्जुनाच्या मनात
एकाएकी उद्वेगलेला कामविरोध हे एक तात्कालिक निमित्त झाले होते, परंतु
त्या मोहाचे प्रमुख कारण वेगळेच होते. अर्जुनाच्या बुद्धीत दैहिक अत व
व्यर्त्तीचा नाश यासंधात झालेला अज्ञानजन्य घोटाळा हे त्या मोहाचे एक
मुख्य उगमस्थान होते. अर्जुनाच्या मोहामागील मुख्य दोष सकामता किंवा
कामद्वेष नसून, देहात्मवाद किंवा आत्मानात्मविचाराचा अभाव हा एक
दोष, व दोन नीतिनियमात (स्वजनविषयक अहिंसा व क्षत्रियोचित धर्म-
मुद्धर्तव्य यांत) सर्वत्र आला असता त्यांतला कोणता पाटावा व कोणता मोडावा
हे बुद्धीस नीट न कळणे, हा दुसरा असे ते दोष होते. मी यांना मारणार, हे
माझ्या हातून मरणार, किंवा याच्या हातून निःशस्त्रावस्थेत मी मरणार इत्यादि

विधानांना शब्दशः सत्य मानण्यात व्यक्त होणारं अज्ञान हे त्याच्या मोहाचें एक मूळ उगमस्थान होते. ऐनवेळीं रणागणावर अर्जुनाच्या मनातलें हें सुप्त अज्ञान दबवून वर आलें, व त्यांतच कामविरोधाची भर पडली ! हा कुलवध, हा आत्मनाश, ही गुरुदत्त्या—हें सारं घोर कर्म आणि तेंहि स्वतःच्या राज-सुखलोभादि कामेच्छेप्रीत्यर्थ करावयाचें;—या कल्पनेच्या निषेधातून कर्तव्यव्यामोह निर्माण होऊन अर्जुनाला कामेच्छेबरोबरच युद्धाचाहि वीट आला ! अर्जुनाच्या मोहाचा अभ्यात्मविषयक अज्ञानात असलेला हा उगम लक्षात घेऊनच श्रीकृष्णानीं चवथ्या अध्यायात आत्मज्ञानाची थोर महती वर्णन करून नंतर म्हटलें—

यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेव यास्यसि पांडव

येन भूतान्यशेषेण द्रक्षस्यात्मन्यथो मयि ॥ ४-३५ ॥

[जें परम ज्ञान प्राप्त झाल्यावर, हे पांडवा, तुला हा असा मोह पुनः होणार नाही व सर्व प्राणिमात्राला तू माझ्या ठायीं व त्याचप्रमाणें आपल्याहि ठायीं पाहशील.] अर्जुनाच्या मोहाच्या स्वरूपावर या श्लोकानें स्वच्छ प्रकाश पडत आहे ! आत्मस्वरूपविषयक अज्ञानामुळे तो एका कार्य कर्माला अर्जाय समजू लागला होता.

कामामुळे आणि कामांतून यांतील भेद

अर्जुनाचा मोह कामासाठीं किंवा कामातून उद्भवला नव्हता, पण काही अर्शा कामामुळे—कामविरोधासाठीं किंवा कामविरोधातून—उद्भवला होता, या आमच्या विधानातील आशय आता घ्यानीं येऊ शकेल असा विश्वास वाटतो. गीतातात्पर्यनिर्णयार्थ तो विशेष महत्त्वाचा आहे. त्याच्या अधिक स्पष्टीकरणार्थ एकदोन उदाहरणें घेऊ. एक प्रवासी योग्य वाटेनें चालला असता त्याला व्याघ्रदर्शन झाले व त्यामुळे भिऊन त्यानें आडवाट स्वीकारली आणि तो खड्यात पडला. आता या प्रवाशाचा स-मार्गत्याग (व असन्मार्गस्वीकार) व्याघ्रदर्शनामुळे घडून आला होता तरी व्याघ्रदर्शनासाठीं नव्हता हें उघड आहे. व्याघ्रदर्शन व्हावें म्हणून त्यानें राजमार्ग सोडला नव्हता तर तें होऊ नये एतदर्थ तो मार्गत्याग होता. तद्वत् कामप्राप्तीकडे जाव म्हणून नव्हे तर कामापासून दूर राहावें म्हणून अर्जुन कर्तव्यत्याग करू पाहत होता ! कामेच्छातुष्टि हें त्या मोहाचें उद्दिष्ट नव्हतें. वरील प्रवासी जर शिकारी असेल, व अस्पष्ट व्याघ्रदर्शन होताच शिकारीची दृष्टा मनात उद्भवून वाय अधिक

स्पष्ट दिसावा या हेतूने तो वाट सोडून आडमार्गास वळला असेल तर हा मार्गत्याग व्याघ्रदर्शनामुळेच नव्हे तर त्यासाठी व त्यातून उद्भवला असें यथा र्थतेनें म्हणता येईल परंतु आपल्या प्रवाशाचा मार्गत्याग या स्वरूपाचा नाही त्याचा राजमार्गत्याग व्याघ्रदर्शनातून नव्हे तर व्याघ्रदर्शननिरोधातून उद्भवला आहे. आणि तो व्याघ्रदर्शनातून उद्भवला अशी भाषा वापरण्याचा कोणी आग्रहच धरला, तर ज्या अर्थाने त्या गिकाऱ्याचा मार्गत्याग व्याघ्रदर्शनातून उद्भवलेला म्हणता येईल त्या अर्थाने या प्रथम प्रवाशाचा मार्गत्याग व्याघ्र दर्शनोत्पन्न नसून, या दोन मार्गत्यागाचा व्याघ्रदर्शनाशी अगदी वेगवेगळ्या स्वरूपाचा संबंध आहे इतके तरी अवश्य ध्यानात घेतले पाहिजे.

ध्यायतो विषयान्पुस संगस्तेषूपजायते

सगात्संजायते काम. कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥ २-६२ ॥

क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः ॥ २-६३ ॥

या क्रमात मोहाचा कामाशी ज्या प्रकारचा संबंध दाखविला आहे त्या प्रकारचा संबंध अर्जुनाच्या मोहाचा कामाशी नमून त्याच्या उलट आहे.

एक सुलभ दृष्टांत

बरे, अर्जुनाच्या मोहावस्थेशी अधिक सहज अस दुसरेहि एक उदाहरण पाहा. एक शस्त्रवैद्य स्वतःच्या व कुटुंबाच्या पोषणार्थं द्रव्य घेऊन गावातील गंग्याना योग्य उपचार करित असता, एक दिवस त्याला असें भाटकून आले की, आपण मिळीत असलेल्या द्रव्याने उ-मत्त होऊन आपले स्त्रीपुत्र अनाचार करित असतात या दृष्ट्याने त्याला वीट आला व यापुढे द्रव्याजर्जनच नको असे त्यानें ठरविले पण इतक्यानेच थाबले नाही ज्या क्षणी त्याच्या मनात द्रव्याजर्जनाचा वीट आला त्याच क्षणी त्याच्या मनात अशीहि एक कल्पना जाणवत झाली की, शस्त्रक्रिया करून आपण रग्णाच्या देहाला व्यर्थ पीडा देत असतो ! या मत्त्याच-शस्त्रवैद्याला अत्यंत नामुष्कीच्या-विपरीत प्रसंग-मुळे त्याला आपला शस्त्रक्रियेचा धडाच निव्व बाटू लागला, व त्यानें तो बंद केला. इतरास पीडा देणे हेंच आधीं वार्ड, आणि त्यानदि स्वतःचा द्रव्यसंपादनार्थ असें करणे तर फारच वार्ड ! गात्रात दुसरा वैद्य नसल्याने परिणाम अगा झाला की, रोग्याला योग्य उपचार न मिळून जनता प्रसन्न झाली. आतां येथे त्या वैद्याची चूक काय झाली ? त्याला द्रव्याजर्जनाचा वीट आला याबद्दल

कोणाचा आक्षेप अमण्याचें कारण नाही, पण द्रव्यार्जनवृत्तीबरोबर तो आपल्या कर्तव्यालाहि निघ समजू लागला व त्याचा त्याने त्याग केला हा त्याला झालेला निष्काम मोह होय ! द्रव्येच्छानिरपेक्ष म्हणजे निष्काम होऊन त्याने स्वकर्तव्य चालू ठेवावयाचं हवें होतें द्रव्येच्छारहित तो आताहि झाला होता, पण त्याबरोबरच तो कर्तव्यत्याग देखील करू पाहत होता, या प्रसंगी पहिली वृत्ति कायम राहून-त्या निष्कामतेत स्थिरचित्त होऊन-दुसरी वृत्ति मात्र जागी हाच सुज्ञाने अशा प्रसंगी त्याला करावयाचा खरा उपदेश होय. आणि हेंच श्रीकृष्णानेहि केलें आहे ' इतकेंच काय, पण एक तर धदा करणारच नाही आणि केलाच तर द्रव्यार्थ करीन, अर्था भूमिका अमेल तर द्रव्यार्थ म्हणजे सकाम होऊन कां होईना पण आपला धदा शीघ्र चालू कर, बंद ठेवू नकोस, असेंच त्याला सागावें लागल. धदा मुळातच बंद ठेवण्यापेक्षा तो सकामतेनें करणें शक्य, आणि तोच निष्कामतेनें करणें त्याहूनहि श्रेयस्कर असा हा तरतमभाव आहे. गीतेंतहि तोच अभिप्रेत असून, त्यास अनुसरून कर्तव्य-परायणतेस प्रथमस्थान व निष्कामतेस नंतरचें स्थान दिलेलें आहे.

निष्काम मोहाचे रारे रररूप

आता या वैद्याचा कर्तव्यत्यागस्वरूपी मोह कामजन्य नव्हता हें तर अगदींच स्पष्ट आहे. तो वैद्य कामापासून दूर पळू पाहत होता त्या गावाच्या एखाद्या दारूनें तेथील जनतेस प्रस्त करण्यासाठी त्या वैद्यास एक लक्ष रुपयाची लालूच दालवून धदा बंद करावयास सांगितलें अमते, व जर वैद्य त्या आमि पास बघी पडला असता तर मात्र तो मोह कामामुळेच नव्हे तर कामासाठीहि झाला असता. त्याला नि.मशय कामोद्भव किंवा सकाम मोह म्हणलें असतें. आपल्या वैद्याचा-आणि अर्जुनाचा-मोह अशा अधमाधम स्वरूपाचा नाही, तो निष्काम मोह आहे. तो कामविरोधातून उद्भवला आहे. मात्र कामविरोध हेहि त्याचें एकमेव उगमस्थान नव्हे. केवळ कामेच्छेबद्दल बोट इतकीच त्याची मनोभूमिका असती तर, तेंच कर्तव्य पण निष्कामतेनें करीत राहण्याबद्दलचा निष्ठाप त्यानें स्वतःच तत्परिणेतिल अमता. सकामता आणि निष्कामता हा कर्त्याच्या वैयक्तिक मनोभूमिकेचा प्रश्न आहे. "अरेरे ! द्रव्यार्जनार्थ आज पावेंतो मी हा धदा करीत आलों !" इतक्याच बर त्या वैद्याचा आशेप अश्या, तर सहजच " तर मग आतां पापुडें हा धदा द्रव्यार्जनाच्या हेतूनें न करिता

लोककल्याणार्थं कर म्हणजे झाले ! ” असे उत्तर त्याच्या स्वतःच्याच मनाने त्याला दिले असते, व त्याचे समाधान होऊन त्याने धदा बंद केलाहि नसता. परंतु त्या वैद्याला आपले कर्तव्य केवळ सकाम म्हणूनच त्याज्य वाटू लागले होते असे नव्हे, तर ते त्याला स्वरूपतःच परपीडाकारक व म्हणून अकार्यहि वाटू लागले होते. निष्काम होऊन देखील हे कर्म करण्यालायक नाही ही त्याच्या मनाची समजूत होऊन बसली होती. आणि हेच त्याच्या मोहाचे अज्ञानस्वरूपी प्रमुख उगमस्थान होय. दुसऱ्याच्या अगात शस्त्र भोसकणे हे एक पापकर्म आहे या त्याने ऐकलेल्या सर्वसाधारण नियमाने ‘श्रुतिविप्रतिपन्न’ होऊन, वस्तुतः कार्य व धर्म्य अशा शस्त्रक्रियेलाहि तो निंद्य समजू लागला होता हा त्याच्या बुद्धीला भ्रम पडला होता आणि हा बौद्धिक घोंघळा-अधर्म्य शस्त्रप्रहार व धर्म्य शस्त्रक्रिया यांची गडद-दूर करणारा उपदेश कोणी करेपावेतो त्याचा तो मोह नष्ट झाला नसता. वैद्यकीय शस्त्रक्रियेत रुग्णाच्या शरीरात वैद्य शस्त्रप्रवेश करीत असला तरी तो प्रवेश फक्त शरीराच्या सडक्या भागात असतो, तो त्या रुग्णाचा खरा देह नव्हे, सा शस्त्रक्रियेत त्याच्या वास्तव देहाला आघात पोचविण्याचा हेतु नसून, उलट या क्रियेने तो मूळ देह अधिक सगक्तच होण्याचा संभव असतो, म्हणून वैद्यकीय शस्त्रक्रिया करणे म्हणजे रुग्णावर अधर्म्य ‘शस्त्रप्रहार’ करणे नव्हे, इत्यादि भेद त्या धर्मसमूहचेत वैद्याला समजावून सांगणे आवश्यकच आहे. अर्थात् याचरोबरच तुला आता सकामतेचा हा जो तात्कालिक वाट आलेला आहे त्यात स्थिर व अचल होऊन यापुढे तू हे कर्तव्य पूर्ण निष्कामतेनेच करीत जा, द्रव्यार्जनाची इच्छा ठेऊन करू नकोस, हेहि सांगणे इष्टच आहे. किंचहुना आदर्श जीवनाच्या सर्वांगीण उपदेशाच्या दृष्टीने ते आवश्यकहि आहे; कारण तो वैद्य या क्षणाला जरी निष्काम झाला होता तरी त्याची ती निष्कामता शास्त्रशुद्ध व तत्त्वविचारावर आधारभूत नसून केवळ आवेगस्वरूपी व तात्कालिक असल्याने क्षणभंगुर ठरण्याचा संभव आहे. यासाठी वैद्यकीय शस्त्रक्रिया हे एक स्वरूपतः योग्य व कार्यकर्म आहे या उपरोक्त उपदेशाचरोबरच, ‘तुला हा धदा केवळ तुझ्या वैद्यकीय द्रव्यसंपादनार्थं नसून, विशाल समाजव्यवस्थेचे ते एक आवश्यक अंग आहे, व या दृष्टीनेहि ते तुझे पवित्र अनिवार्य कर्तव्य आहे; त्यापासून तुला होणारे द्रव्यार्जन ही एकदर मानवी जीवनाच्या दृष्टीने एक अगदी गौण व आनुषंगिक बाब असून तिचा त्या कर्तव्यपालनाशी आवश्यक संबंध नाही,

आणि शिवाय तू यांच्यावर शस्त्रक्रिया करण्याचें अष्टाशमानें नाकारलें तरी तेवढ्यानेच ती क्रिया पूर्णपणें बंद पडेल असेंहि नाहीं; समाज तुझ्याऐवजीं आगली कोणाकडून आज ना उद्या ती करवीलच; पार काय, पण या क्षणाला तू जरी स्वतःवर बलात्कारानें निग्रह टाकून घेतस तरी तुझ्या स्वमावाला व प्रकृतीला न राहवून. तुझ्या या निग्रहाला न जुमानता, तुझे सुप्त मन जागृत होऊन, तू स्वतःच एखादे वेळीं एकाएकी उठून तडकाफडती ही क्रिया कशी-घशी करून टाकण्याचाहि समन आहे; सारांश, ही क्रिया मीच करीन किंवा मी करणारच नाहीं किंवा मी होऊंच देणार नाहीं असा व्यर्थ अहंकार वाटणूं नसास”, इत्यादि अमूल्य उपदेशाहि त्या वैद्याला कोणी केला तर तो त्याचा खरा मार्गदर्शीच ठरेल ! मात्र प्रथम स्थान “ही शस्त्रक्रिया म्हणजे स्वरूपतः एक योग्य कर्म असल्यानें तें तू केलें पाहिजे” या उपदेशाला, व नंतरचें स्थान “ही शस्त्रक्रिया तू निष्काम व निरङ्कार होऊन कर” या आदेशाला !

प्रकरण आठवें



अर्जुनमोहाचें श्रीकृष्णकृत निरसन



अर्जुनाच्या पडलेला मोह कोणत्या स्वरूपाचा होता, व त्याची बुद्धि 'श्रुति विप्रतिपत्ता' झाली होती म्हणजे ती नकी कोणत्या दिशेने विचार करू लागली होती, हे मागील प्रकरणातील विवेचनावरून यथार्थतेने ध्यानात येऊ शकेल असा विश्वास वाटतो. तो मोह कामोद्भव व कामस्वरूप नसून विवेक बुद्धीला पडलेल्या घोटाळ्याच्या स्वरूपाचा होता. त्या मोहप्रसंगी अर्जुन कामाच्या दिशेने जाण्याऐवजी कामापासून शक्य तितकें दूर पळू पाहत होता. तात्कालिक का होईना, पण कामाचा त्याला अत्यंत बीट आला होता अर्जुनाच्या या मोहाचें श्रीकृष्णानां कसे निरसन केले हें नीट समजण्यासाठी त्या मोहाचें पुढील पृथक्करण उपयुक्त होईल. त्या मोहात तीन प्रमुख घटक होते, ते असे :

अर्जुनमोहाचें पृथक्करण

(१) या युद्धान माझा दातून स्वजनाचा ह्यकुलजाचा, गुरुचा, मित्रांचा वध अपरिहार्य आहे

(२) कुलउप, गुरुहत्या व मित्रद्रोह हीं युद्धानच पापस्वरूपां कृत्य आहत. कुलातील पुरुषाचा धर झाल्याने मनातून कुलधर्म लोप पावून कुलात अधर्माचा राजतो, व त्यामुळे कुलमित्रा कुमार्गगामी होऊन वर्गमकर होतो. असें शक्य म्हणजे पितराचें अध.पतन होते, आणि कुलघातक स्वतः व उर्वरित कुल नरकास जातात कोर्गादि, कोर्गादि उद्देशाने, आपल्याच कुलावर असा प्रथम आगें हें स्पष्टचें पाप आहे. ज्या कुलांत जन्म झाला त्यावरच कुलराही

चालविणागी ही कृतघ्नता आहे. शिष्याय यात कुलघ्न स्वतःही सुटतो असें नव्हे; तोहि शेवटीं अश्वय नरकास जातो. पूजनीय गुरुची हत्या व मित्रद्रोह हीं कृत्येहि निंद्य आहेत हें सर्वविश्रुतच आहे. साराश, आपले कुलबाधव, आचार्य, व मित्र यांचा बध-ते दुष्ट व आततायी असले तरी-निंद्य आहे.

(३) त्यांतहि या युद्धाचें प्रयोजन तर केवळ आमची राज्यसुखलोभेच्छा हेंच होय ! धिःकार असो या आमच्या सकामतेला, जिनें आम्हाला या पायरी-पावेतों आणून पोचविलें ! स्वजनबध मुळांतच पाप; आणि त्यात तो आपल्या कामेच्छेप्रतीत्यर्थे करणें हें तर महत्पापच ! याच आशयानें, श्लोक १-४४ पावेतों पहिले दोन भ्रम मुख्यत्वें व्यक्त करून केवळ 'पातक', 'दोष', 'पाप' असे एकेरी शब्दप्रयोग वापरून, नंतर श्लोक ४५ मध्ये हा तिसरा भ्रम स्पष्टपणें व्यक्त केल्याबरोबर अर्जुन त्या कृत्याला 'महत्पाप' असें संबोधू लागला !

अहो यत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम्

यद्राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥ १-४५ ॥

या उद्गारांत प्रस्तुत युद्धाचें प्रयोजन केवळ आमचा स्वतःचा राज्यसुखलोभरूपी स्वार्थ आहे ही अर्जुनाची कल्पना उघडपणें व्यक्त झाली आहे. तीच पुनः श्लोक २-५ मध्येहि व्यक्त झाली आहे :-

हृत्कार्यकामांस्तु गुरूनिहैव । भुञ्जीय भोगान् रुधिरप्रदिग्धान् ॥२-५॥

या पूजनीय मीम्वद्रोगाना मारून भोगच भोगावयाचे ना ? (त्यापेक्षा भोक देखील मागितलेली काय वाईट ?) स्वतःच्या संकुचित भोगस्वार्थासाठीं हें भयानक युद्ध उभे केलें गेलें आहे हा भ्रम अर्जुनाच्या मनांत घर करून बसला होता. अशा या काम्य व अकार्य युद्धांत भाग घेतल्यास मला महत्पाप लागेल; सध्व मी यांत सहभागी होऊं चाहत नाहीं. उलट यापासून अश्लिष्ट राहून, यांत कोणताहि सहकार न देऊन, मी स्वतःला पापापासून वाचवूं चार्तो.

या त्रिविध अपसमजुनीनीं अर्जुनाच्या चित्तान भ्रम उत्पन्न केला होता. याच्या योगें त्याच्या विवेचक बुद्धीला मोद पडून ती एका कार्ये बर्मांत

अनार्य आणि कर्तव्यत्यागात्ता श्रेयस्कर समजू लागली होती; गीताकारांनी पुढील श्लोकात दिलेल्या व्याख्येनुसार ती तामसी झाली होती :

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसायुता

सर्वार्थान् विपरीताश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥१८-३२॥

[तमोगुणानें व्याप्त होऊन जी बुद्धि अधर्माचा धर्म मानू लागते व सर्वंच गोष्टींना विपरीत दृष्टिकोनातून पाहते ती तामसी बुद्धि होय.]

प्रथम भ्रमाच्या निरसनार्थ आत्मज्ञानोपदेश

आता अर्जुनाच्या या भ्रमाचे गीतेंत कोणत्या प्रकारें निरसन केलें आहे ते पाहू. पहिल्या भ्रमाच्या निरसनार्थ भगवतानीं अर्जुनाला आत्म्याच्या विशुद्ध अविचारी-कोणाकडूनहि अवश्य व म्हणूनच कोणाचाहि अवधक अशा-स्वरूपाचें, व प्रकृतिसंयोगामुळे भिन्नत्वानें प्रतीत होणाऱ्या आत्म्याच्या परस्परार्थां व परमात्म्यार्थां मूलतः ऐक्याचें सविस्तर स्पष्टीकरण सांगितलें. या अतिमस्वरूपा तत्त्वज्ञानाला उद्देशूनच त्यांनीं चवथ्या अध्यायाच्या समारोपात श्लोक ३३ ते ४० मध्ये ज्ञानाची सर्वोच्च महती वर्णन करून “न हि ज्ञानेन सदृश पवित्रमिह विद्यते” (४ ३८) असे सुप्रसिद्ध उद्गार काढले आहेत, व हे ज्ञान प्राप्त झाल्यावर तुला पुनः हा असा मोह होणार नाही असें म्हलें आहे. (४-३६) आणि सरतेशेवटी पुनः

तस्माद्ज्ञानसंभूत हृत्स्थं ज्ञानासेनात्मन.

छित्त्यैन संगमय योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥४-४२॥

[यासाठी आपल्या हृदयातील हा अज्ञानोद्भव सशय ज्ञानरूपी एड्गानें छेडून टाकून योगात स्थित होऊन युद्धासाठी उभा राहा] असा स्पष्ट आदेश दिला आहे. गीतेतील श्रीकृष्णाच्या उपदेशात या ज्ञानाची आवश्यकता व पवित्रता याचें वर्णन जागोजागी आलें आहे. या युद्धात या स्वजनाचा वध होणार आहे, व मी तो वध करणार आहे, या भ्रमाच्या मुळाशी असलेल्या ‘अनार्य’ (२२) देहात्मनादाचें खडन करून शुद्ध आत्मतत्त्वाची अर्जुनास पुनः पुनः जाणीव करून दिलेली आहे. वध पक्ष देहाचा होतो, देही असा जो मूळ आत्मा त्याचा कधीहि वध शक्य नाही आणि ज्या अर्थी या स्वजनात्म्याचा

तत्त्वतः वध होणेंच शक्य नाहीं त्या अर्थी तू तो वध करणेंहि उघडच शक्य नाहीं.

य एन वेत्ति हन्तार यश्चैन मन्यते हतम्

उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥ २-१९ ॥

[जा या आत्म्याला मारणारा समजतो आणि जो याला मारला गेलेला समजता, त दोघेहि सत्यार्थानें जाणत नाहींत, हा आत्मा वध करित नाहीं व रघिलाहि जात नाहीं.] ज्याला तू मृत्यु समजतोस ती फक्त एक देहा-तराची अटळ अवस्था आहे. —

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय

नवानि गृह्णानि नरोऽपराणि

तथा शरीराणि विहाय जीर्णानि

अन्यानि संयाति नवानि देही ॥ २-२२ ॥

[मनुष्य ज्याप्रमाणें जीर्ण वस्त्रें टाकून दुसरे नवीं स्वीकारतो, त्याप्रमाणें हा आत्मा जीर्ण देह टाकून दुसरे नवीन धारण करित असतो (आणि यालाच अशजन व्यक्तीचा मृत्यु मानतात.)] ज्या अर्थी हा सर्व भूताच्या ठायीं असलेला आत्मा शस्त्रांनीं अ-च्छेद्य, नित्य, अचल, सनातन आहे, त्या अर्थी हें नीट जाणून ' माझ्या दातून हे लोक या सुद्धात वधिले जाणार आहेत व त्यामुळे मला पाप लागेल ' असा शोक करण्याचें तुला काही कारण नाहीं. " तस्मादेव विदित्वैन नानुशोचितुमर्हसि " (२ २५) आणि यासाठीं हे स्वजनच तर काय, पण योग्य कर्तव्यकर्म करित असता, शांतीचे सर्व न्याय्य प्रयत्न व्यर्थ झाल्यावर, अपरिहार्य अशा धर्मयुद्धात कोणावरहि शस्त्रप्रहार करण्याचा प्रसंग प्राप्त झाला असता, सर्वगत अत्म्याचें हें सत्स्वरूप ओठून, तुला शोक करण्याचें किंवा पापभय ब्राळ्गण्याचें कारण नाहीं.

देही नित्यमवध्योऽय देहे सर्वस्य भारत

तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥२-३०॥

[सर्वोच्या देहात वसणारा हा आत्मा सदैव अवध्य असल्यानें कोणाहि प्राण्याबद्दल तू शोक करणें उचित नाहीं] हा सर्व कठोपनिषदात चर्चितलेला विषय असल्यानें गीताभारती तेथील काही श्लोक व शब्दप्रयोग या स्थळीं

उद्धृत करून त्यांचा मार्मिक उपयोग केला आहे. शुद्ध आत्मतत्त्वाच्या स्वरूपाचे यथार्थ ज्ञान हा गीतेतील एक प्रमुख प्रतिपाद्य विषय आहे यात संशय नाही. गीतेचे तात्पर्य सर्वसमस्यासपर-कर्मविरोधी-केवल ज्ञान नसले, तरी अर्जुनास कर्तव्यप्रवण करण्यासाठी या अतिम पवित्रतम अध्यात्मज्ञानाचा उपदेश श्रीकृष्णानीं वारवार केला आहे. या ज्ञानाच्या अभावामुळे अर्जुन प्राप्त कृतव्यावृद्धल विपरीत प्रहाने प्रस्त होऊन कार्यकर्माला अर्णय समजू लागला होता, व हे त्याच्या मोहाचे मुख्य स्वरूप होते, हा गीतानाराची भूमिका दिसते. या धर्म-युद्धात आपल्या हातून स्ववनाचा वध होणार असल्याने हे पापमय आहे असे अर्जुनास वाटू लागले होते, परंतु तत्ततः व्यक्तीचा वध होणे व करणे शक्य नाही हे श्रीकृष्णानीं औपनिषदिक विवेचनाच्या आधारे अर्जुनास समजावून दिले.

भारतीय युद्धाचे ररे प्रयोजन

अर्जुनाचा तिमरा भ्रम ह्या महायुद्धाच्या मूळ प्रयोजनाविषयी होता. हे युद्ध केवळ आपल्या राज्यमुखलोभार्थ घडून येत आहे अशी त्याची चुकीची समजूत झाली होती. या भ्रमागाचे निरसन करण्यासाठी श्रीकृष्णानीं हे युद्ध केवळ तुमच्या स्वार्थासाठी नसून व्यापक विश्वहितार्थ आहे, व त्या दृष्टीने तू यात केवळ एक निमित्त मात्र आहेस हे अर्जुनाच्या मनावर रिबविले. यासाठी त्यानीं आपल्या परमप्रिय सखास योग्यानाहि दुर्लभ असे विश्वरूपदर्शन दाखवून कराल कालाच्या दादंत या व्यक्तीचा मृत्यु आधीच (निश्चित) झालेला आहे हे दाखविले ज्या घटना त्या महायुद्धात पुढे भविष्यकालात होणार होत्या त्या, कालाचे इतर कांशासहि अनुल्लप्य असे अतर तोडून, भगवतानीं अर्जुनास वर्तमानकालात प्रत्यक्षरूपाने प्रदर्शित केल्या. त्या अद्भुत क्षणीं श्रीकृष्ण म्हणतात :

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत् प्रवृद्धो । लोभान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः
शक्तेऽपि त्वां न भविष्यन्ति सर्वे । येऽवस्थिताः प्रत्यनीपु
योधाः ॥११-३२॥

...मर्येते निहताः पूर्वमेव । निमित्तमात्रं भव

सच्यसाचिन् ॥३३॥

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च । कर्णं तथान्यानपि योधवीरान्
मया हतांस्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा । युध्यस्व जेतासि
रणे सपत्नान् ॥३४॥

[मी लोकक्षय करणारा व वृद्धिगत झालेला काल असून या स्थळीं लोकासहार करण्यासाठी प्रवृत्त झालें आहे. या सैन्यातले हे सर्व योद्धे तुझ्याशिवायहि (म्हणजे तू याना न मारण्याचें ठरविलें तरीहि) वाचणार नाहींत, अर्थात् मरतीलच—३२.....मीं याना पूर्वीच मारलें आहे; तू केवळ निमित्त होऊन हें कर्म कर—३३. द्रोण, भीष्म, जयद्रथ, कर्ण व त्यांचप्रमाणें इतरहि अन्य वीर मीं पूर्वीच मारलेले आहेत (म्हणजे त्यांचा मृत्यु निश्चित केला आहे), याना तू निःशक मार, (पापमयानें, बाबरू नकोस, युद्ध कर, तू रणात शत्रूना जिंकशील—३४]. बरें, मी तरी या प्रचंड लोकक्षयात, घोर महायुद्धात, हें इतकें लक्ष घालून, तुझें सारथ्य पत्करून तुला या सहारासाठी का प्रवृत्त करित आहे ?

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥३-२२॥

[अर्जुना ! तीनहि लोकात माझें स्वतःचें म्हणून (माझ्या स्वतःच्या अम्युदयार्थ वा हितार्थ) काही कर्तव्य राहिलेलें नाहीं; अमुक एक वस्तु प्राप्त झाली नसून ती प्राप्त करून घ्यावयाची आहे अस काही नाहीं, पण तरीहि मी कर्म करितच असतो] तर मग मी हीं कर्में का करिनो ? त्याचें प्रयोजन काय आहे ? अर्मे विचारशील तर माझे जन्म व माझीं कर्में यामागील एकमेव हेतु एक—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥४-७॥
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥४-८॥
जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः
त्यक्त्वा देह पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ॥९॥

[अर्जुना, माझ्या दिव्य (अलौकिक) जन्म व कर्मांमागील तत्त्व जो याप्रमाणें जाणतो, तो मरणानंतर पुनर्जन्म न पावता मला येऊन मिळतो. ४।९] स्वतः श्रीकृष्ण या युद्धात पाडवाच्या वाज्रें व भीष्म द्रोण-वीरवाच्या विरुद्ध

आहेत यातच या महायुद्धाचें खरें विश्वन्यापक प्रयोजन स्पष्ट झालें, तें युद्ध अर्जुन समजत होता त्याप्रमाणें केवळ पाहवाच्या राज्यसुरलोभार्थ नसून सज्जनरक्षण, दुर्जनविनाश, व तद्वारा धर्मसंस्थापन हें त्याचें व्यापक उद्दिष्ट होतें. अर्जुनाच्या तिसऱ्या भ्रमाचें हें उत्तर आहे. हें युद्ध म्हणजे केवळ एक स्वतःचें काम्य कर्म होय असें तो समजत होता, परंतु त्याचें स्वरूप वेगळेंच होतें तें एक पवित्र व अदृढ असें कार्य कर्म हातें.

दुसऱ्या भ्रमाला गीताकारांचें उत्तर

राहता राहिला अर्जुनाचा दुसरा भ्रमाश. इतर भ्रमांशाची वरीलप्रमाणे वासलात लावल्यावर याच्या स्वतंत्र विस्तृत निरसनाची आवश्यकता उरत नाही; निदान गीताकाराना ती भासली नाही. आणि याचें अर्जुनाच्या स्वतःच्याच मनःस्थितात सापडणारें समर्पक कारण आम्ही दहाव्या प्रकरणात स्पष्ट करणार आहों; तें पाहिलें म्हणजे गीताकारानीं या भ्रमागाला स्वतंत्र महत्त्व न देण्यात काहींहि गैर केलें नाही हें दिसून येईल मात्र याचें स्वतंत्र निरसन केलें नसलें तरी गीतेच्या एकदर विवेचनात या भ्रमाला योग्य उत्तर नाही असें नाही गीताकारानीं हा प्रश्न टाळला किंवा टावळला असें काही जणाना वाटतें तें योग्य नसून, त्यानीं त्याचा आवश्यक तितका परामर्ष घेतला आहे. गुरुदत्ता, मित्रद्रोह, व स्वजनवध या सर्वथैव निंद्य गोष्टी होत असें अर्जुनानें ऐकलें होतें. आणि सर्वसाधारण नियम म्हणून हें खरेंहि आहे. गीताकार तरी तें कसे नाकारणार ! परंतु विलक्षण परिस्थितीत नियमाला अपवाद मानणें मूलभूत नीतीच्या निःस्वार्थ दृष्टीजेंच कधीकधी भाग पडतें ! अशा वेळीं जो त्या नियमातील शाब्दिक सत्याला चिबट्ट पाहील तोच वस्तुतः त्या नियमाचा (त्याच्या मूळ उद्देशाचा) भंगरता टरेल, व जो कोणी तो नियम योग्य प्रसर्गा व प्रकारें मोडेल तोच त्याचा खरा पालनकर्ता टरेल ! कर्माची नीतिअनीति ही गणितातल्या ठरीव मिद्धाताप्रमाणे एकठशाची टोकळस्वरूपी नाही; तिचा निर्णय करणें हें कित्येकवेळा पार अवघड असतें.

किं वर्म विकर्ममिति कवयोऽप्यत्र मोहिताः

तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ॥ ४-१६ ॥

कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः

अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गतिः ॥ ४-१७ ॥

कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः

स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥ ४-१८ ॥

[कर्म काय आणि अकर्म काय यासंबंधात विद्वान् देखील घोंटाळ्यात पडतात; तुला मी त्या कर्मांचे स्वरूप सांगतो; तें जाणल्यानें तूं पापापासून मुक्त होशील —१६. कर्मांचें, विकर्मांचें (दुष्कर्मांच, निषिद्ध कर्मांचें) व अकर्मांचें (कर्माभावाचें, कर्मरहित अवस्थेचें) स्वरूप जाणणें आवश्यक आहे; कर्मांची गति गहन म्हणजे समजण्यास पार कठीण आहे—१७. जो कर्मांचे ठायीं अकर्म पाहतो व अकर्मांच्या ठायीं कर्म पाहतो तो मनुष्यात बुद्धिमान होय, तोच योगी व सपूर्ण (स्वरूपानें) कर्म करणारा होय (जो निवृद्ध मनुष्य केवळ शब्दार्थाच्या माग लागून एखादें कर्म करील त्यानें तें कर्म पार झाल्यास अज्ञतः केल्यासारखेंच होईल; उलट जो एखादें कर्म त्याच्यामागील तत्त्व ओळखून करेल त्यानेंच तें सपूर्णतया केलें असें म्हटल पाहिजे)—अथवा, तोच (प्राप्त परिस्थितीत आवश्यक व कार्य अर्शा) सर्व प्रकारचीं कर्मे करूनहि साम्यचित्तस्वरूपी योगात स्थिर असतो (कर्मे करूनहि त्याची समत्वबुद्धि टळत नाही)—१८] योग्य प्रसंगी जो एखाद्या चुकीच्या मार्गावर जाणाऱ्या व्यक्तीला विरोध करितो तो बरबर तिचा शत्रु भासला तरी वस्तुतः मित्रच ठरतो; आणि जो अशा बेळीं विरोध करावयास मागेपुढें पाहील तोच तिचा खरा विरोधी ठरेल. नीतिशास्त्राचा केवळ शाब्दिक, बरबर व एकांगी विचार करणाऱ्या व्यक्ती अशा बेळीं पडिल्या मनुष्याचा निंदा व दुसऱ्याची स्तुति करणें शक्य आहे; पण अशा निंदास्तुतीनें मुझानें मोहित होऊं नये. यांचें अर्थानें भर्तृहरिनें आपल्या एका श्लोकात खऱ्या न्यायपंथावर चालणारे आणि (कोरडे) नीतिशास्त्रपंडित यात सुंदर प्रकारें विरोध सुचविला आहे :—

निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु
लक्ष्मीः समाविशतु गच्छतु वा यथेष्टम्
अथैव वा मरणमस्तु युगान्तरे वा

न्याय्यात्पथः प्रविचलन्ति पदं न धीराः (नीतिशतक ८३).

[यामनपंडितकृत समश्लोकी : वानोत निंदोत मुनीतिमंत । चळो असो वा कमला यद्वात । हो मृत्यु आर्त्तांचि घडो युगार्ता । सन्मार्ग टाकूनि मले न जाता ॥] याघाटां केवळ पदिक विद्वत्तेच्या भरीस पडून कर्मे करण्या-न-करण्या-

बद्दल निर्णय न करिता, प्रसंग व परिस्थिति ओळखून खऱ्या ज्ञानाच्या प्रकाशात स्वतःच्या मनातील कर्तव्याकर्तव्याविपर्यायांचा सशय दूर करून व निःस्वार्थ होऊन योग्य कर्म करावे असा गीतेचा आदेश आहे. या दृष्टीने 'गहना कर्मणो गतिः' (४-१७) अशी प्रस्तावना करून श्रीकृष्णानीं शेवटी 'या युद्धासाठी उभा राहा' असा स्पष्ट उपदेश चवथ्या अध्यायाच्या समासोपात (४-४२) अर्जुनास केला आहे.

स्वजननिष्ठेहून धर्मयुद्ध अधिक पवित्र

गुरुहत्या, स्वकुलजाचा वध, मित्रद्रोह हीं कृत्ये सामान्यतः निंद्य वरीं. परंतु ते गुरु, स्वजन, मित्र, जर दुष्ट व आतंघाती होऊन, न्यायाच्या पूर्ण विरुद्ध जाऊन, सर्व शांततापर शिष्टाईला लायाहून, दुसऱ्याचा प्राण घेण्यासाठी सशस्त्र होऊन समोर उभे ठाकले तर ? कुसुक्षेत्रावर समोर उभे असलेले स्वजन आतंघाती, लोभी, अर्थकाम हेतु हे अर्जुनांनं स्वतःच मान्य केले होते. पाडवाच्या दृष्टीने हे युद्ध स्वार्थासाठी मानले तरी न्यायाप्रीत्यर्थ व अन्यायाच्या विरुद्ध होते—एका शब्दात ते 'धर्मयुद्ध' होते—हे अर्जुनाच्या स्वतःच्याच उद्गारात अभिप्रेत होते. यासाठी या गोष्टीचा विशेष प्रपंच न करिता येरव्ही (अधर्मयुद्धान) गुरुहत्या, मित्रद्रोह, व कुलजाचा वध हीं निश्चित पातके असलीं तरी धर्मयुद्धात तसा विचार योग्य नव्हे, हे सांगण्यासाठी दुसऱ्याच अध्यायात श्रीकृष्णानीं अर्जुनास हे युद्ध असे तसे नसून धर्मयुद्ध आहे याची स्पष्ट जाणीव करून दिली आहे. यासंबंधात गीताकारानीं प्रथम अर्जुनाच्या तोंडीं घातलेले शब्द व नंतर श्रीकृष्णाच्या उत्तरात उपयोजिलेले शब्द याची बारकाईने तुटना केली म्हणजे अर्जुनाच्या उपरोक्त दुसऱ्या भ्रमाला गीतेत कसे मार्मिक उत्तर दिलेले आहे हे प्यानांत येईल. अर्जुन म्हणाला होता :

न च श्रेयोऽनुपदयामि हत्वा स्वजनमाह्वे १।३१

यावर श्रीकृष्णाचें उत्तर असे आहे :

धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते २।३१

[साधियाला धर्म अशा युद्धापेक्षा अधिक भयस्कर कांशी नाही.] अर्जुनांनं पक्ष 'आह्वे' (युद्धान) असे म्हटले होते; यावर श्रीकृष्णानीं हे तुमतेच युद्ध नसून धर्मयुद्ध आहे व म्हणून यांत स्वजनवध झाला तरी तो तुज साधियाच्या

श्रेयप्राप्तीला बाधक होऊ शकणार नाही हे सुचविले आहे. अर्जुनाचे म्हणणे होते की या युद्धात हा स्वजनवध करून आम्हाला महापाप लागेल (१-४५). याने श्रीकृष्णाचे उलट उत्तर असे आहे की हे युद्ध न केल्यासच तुला पाप लागेल :

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि

ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥ २-३३ ॥

आणखी पाहा. कुलभयाचे दुष्परिणाम वर्गीताना अर्जुनाचा प्रमुख मुद्दा असा होता की त्यायोगे कुलात धर्माचा नश होऊन अधर्म प्रचलू लागतो :

धर्मो नष्टे कुलं कृत्स्नमधर्मोऽभिभवत्युत ॥ १-४० ॥

उत्साद्यन्ते जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वताः ॥ १-४३ ॥

यावर श्रीकृष्णाचे उत्तर असे की, हे धर्मयुद्धस्वरूपी स्वकर्तव्य माझ्या आदेशानुसार तू पार पाडल्यावर त्यापासून असे काही आनुपायिक परिणाम झाले तरी त्याची फाळजी तूच करावयास पाहिजे असे नाही. धर्माचा प्रभाव व अधर्माचा पराभव याविषयी मीहि नेहमी जागरूकच असतो :

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानम् सृजाम्यहम् ॥ ४ ७ ॥

यांतील 'धर्म' 'अधर्म' 'अभ्युत्थानम्' इत्यादि शब्दांची अर्जुनाच्या वर्गील उद्गाराशी तुलना करून यातील साम्य पाहण्यासारखे आहे ! आता अर्जुनाने सकाराविषयी की पुढील काळजी व्यक्त केली होती :

श्रीषु दुष्टासु धार्ष्णेय जायते वर्णसंकरः ॥ १-४१ ॥

संकरो नरनायैव ॥ १-४२ ॥

त्यावर श्रीकृष्णांनी ही बाबीह आपल्या दृष्टिपथातून मुटलेली नाही हे दर्शविण्यासाठी म्हटले :

उत्सीदियुरिमे लोका न पुन्यां कर्म चेदहम्

संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः ॥ ३-२४ ॥

[मी जर कर्म करणार नाहीं तर हे लोक नाश पावतील; मी संकराचा कर्ता ठरेन, व या प्रजाजनाचा (जनतचा) नाश करणाराहि मी होईन.]

विशाल दृष्टिकोनाने होणारें निरमन

या अप्रत्यक्ष प्रकारच्या भ्रमनिरसनातलें रहस्य हें दिसतें कीं, श्रीकृष्ण वारवार अर्जुनास हें सुचवू चाहतात कीं तू फक्त तुझ्या कुलापुरतेंच पाहत आहेस, पण मी विश्वव्यापक दृष्टिकोनावरून विचार करीत आहे, व म्हणून तुझे हे मुद्दे येव्ही सयुक्तिक भासणारे असले तरी या व्यापक भूमिकेसमोर ते कोते व उपेक्षणीय ठरतात या अर्थाने श्रीकृष्णानें त्यांना ' प्रज्ञावाद ' म्हटलें आहे; व त्यांचें स्वतंत्र खडन केलेले नाहीं. इतर भ्रमात पूर्ण असत्य होतें. या भ्रमातील मुद्यात अर्धसत्य असून दृष्टिकोनातील सकुचितपणा घालवून त्यात व्यापकपणा आणला तर हेच मुद्दे आपोआप गौणस्वरूप वाटू लागतील, व तसे ते शेवटीं स्वतः अर्जुनाला देखील वाटले.

माग घेतलेले मोहग्रस्त वैद्याचें उदाहरणच आपण येथें पुनः घेऊ. जर तो वैद्य ऐन शस्त्रक्रियेच्या प्रारंभप्रसंगी असें म्हणू लागला कीं, या शस्त्रक्रियेनें या रुग्णाच्या अगातून रक्तस्राव होईल, त्यायोगें त्याला अशक्तता येईल, तसें झालें म्हणजे तो आपला जीवनव्यवसाय करू शकणार नाहीं, मग त्याचा व त्याच्या कुटुंबियाचा चरितार्थ नीट चालणार नाहीं, याचा परिणाम म्हणून त्याची स्त्री व्यभिचारप्रवृत्त होईल व मुले चोऱ्या वगैरे करू लागतील, आणि अशा प्रकारें तें सगळें कुल अधःपतित होईल व त्याचें पाप माझ्या मार्था बसेल; तर या अशा मुद्याबद्दल मुझानें काय म्हणावयाचें ? शस्त्रक्रियेनें रक्तस्राव होईल, अशक्तता येईल, काहीं दिवस कामधदा बंद पडेल व चरितार्थांमहि अडचण येऊ शकेल. येथपावेतो सारें सारें असेल. पण ही शस्त्रक्रिया म्हणजे कोणाच्याहि नीच स्वार्थासाठीं केलेल्या अधर्म्य शस्त्रप्रहार नमुन, त्या रुग्णाच्या व पर्यापानें त्याच्या कुटुंबाच्या एकदर हितार्थच ती क्रिया आहे, हें ध्यानात घेतलें म्हणजे वरील मुद्यास वेगळें उत्तर देण्याचें कारण उरत नाहीं ! या अशा परिस्थितीत त्या धर्मवृत्त्याचा आनुपामिक परिणाम म्हणून जर त्या रुग्णाचे स्त्रीपुत्र कुमार्गगामी झाले तर त्याची जबाबदारी वैद्यावर कशी येईल ? एखाद्यानें नीचपणानें कोणास व्यथम करून त्याच्या कुटुंबियावर आर्थिक सक्क आणलें व त्यामुळे अशा पाई प्रकार झाला तर त्याचा जबाबदारी तो शस्त्रप्रहार करणा-

न्यावर काही प्रमाणात येऊ शकेल, पण या वेद्याला तो न्याय लागू करणें कसें युक्त ठरेल ?

बरे, दुसरेहि एक उदाहरण पाह्या एखाद्या माणसाविरुद्ध दरबऱ्याचा मोठा गुन्दा पुराव्याने सिद्ध झाला असता, शिक्षा देण्याच्या प्रसर्गी जर न्यायाधीशाचें मन मोहग्रस्त होऊन तो असें म्हणू लागला कीं, याला तुरुंगात पाठविल्याम त्याचीं बायकापोंरें उघडीं पडतील व तीं सभवतः कुमार्ग आचरितील, तर हा त्याचा विचार कितपत् शहाणपणाचा ठरेल ? ज्याअर्थी त्या आरोप्यानें तुरुंग शिक्षा पात्र गुन्दा केल्याचें न्यायतः सिद्ध झालें आहे, त्याअर्थी त्याला तुरुंगात पाठविल्यानें न्यायाधीशास पाप लागणार नसून न पाठविल्यानें मात्र लागेल त्याला तुरुंगात पाठविण्याचें प्रयोजन व्यापक समाजहित आहे, न्यायाधीशाला मिळणारा पगार हें त्याचें प्रयोजन नव्हे ! आणि हा विचार करिता आरोप्याच्या वैयक्तिक कुटुंबावर या घटनेनें दुष्परिणाम सभाव्य असले तरी त्यांना गौण मानलें पाहिजे अर्थात् समाजहितास घका न पोंचविता ते दुष्परिणाम शक्य तितके कमी व्हावे असा प्रयत्न केव्हाहि स्तुत्य होय परंतु असा प्रयत्न करूनहि जे असे परिणाम अपरिहार्य ठरतील त्यांना समाजहितापुढें तुच्छ मानणें हेंच सुज्ञपणाचें ठरेल. अशा प्रसर्गी कोणाच्याहि कुटुंबियांम आपल्या कृतीनें अडचणीत राकणें चागलें नाहीं हा सर्वसाधारण नियम धोक्त बसून बुद्धीला भ्रमात पाडणें दृष्ट नव्हे. तो नियम अधर्मकृत्यांना लागू होऊ शकेल, धर्म्य अशा न्यायदानकर्ताला तो नाघक ठरू शकणार नाहीं.

अर्जुनाच्या 'प्रज्ञावादा'ला श्रीकृष्णाचें उत्तर

अर्जुन या न्यायाधीशाप्रमाणेंच चूक करित होता. अधर्म्य अशा स्वजन युद्धापासून परावृत्त करण्यासाठीं अर्जुनाचे मुद्दे उपयुक्त ठरले अमते. परंतु हें मुद्द म्हणजे ज्ञानतेच्या, तडजोडीच्या, मागे न्यायप्राप्तीचे प्रयत्न विफल ठरल्यावर, विरुद्ध पक्षाला योग्य पूर्वसूचना देऊन, सुरू होणारे वीरोचित 'अपावृतम् स्वर्गदारम्' (२-३२) असें धर्मयुद्ध हातें. त्याचें प्रयोजन धर्मसंस्थापन हें होतें. पाडवानीं विनाकारण वनवासात राहणें व कौरवांनीं अन्यायानें त्याचें राज्य बळकावून बसणें, यात धर्माची विशेष ग्लानि व अधर्माचें प्रचंड अभ्युत्थान होतें. हें सर्व ध्यानात घेतलें म्हणजे अर्जुनाच्या सक्क व पुरुषमैनाशाविषयक चितेला आपोआपच उत्तर मिळत ! वर म्हटल्याप्रमाणें

ही उभयपक्षाचे ठायीं दोष असलेली एक स्वाधोध आपसातली यादवी नसून, एक व्यापक श्रेयस्कर धर्मयुद्ध होते. आणि यासाठी श्रीकृष्ण प्रत्येक वेळेस त्याला सकुचित दृष्टीनून बाहेर काढून विशाल भूमिकेंत अधिष्ठित करू चाहत होते. तो पक्त स्वजनवधाचाच शोक करीत होता; तर श्रीकृष्णांनी आपलें उत्तर तेथेंच सीमित न करता—

तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ २-३० ॥

असे व्यापक उद्गार काढले आहेत. अर्जुन पक्त वधाचें कर्तृत्व स्वतःकडे घेऊन झोलत होता, तर भगवतांनी त्याला हा आत्मा वधच काय पण तत्त्वतः कोणतेच कृत्य करीत नाही याची जाणीव करून दिली ।

नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥ ५-१३ ॥

[(ज्ञानो जितेंद्रिय) पुरुष या नवद्वाराच्या देहनगरींत, काहीही न करितां व करविता, राहत असतो.] अर्जुनाला पक्त स्वकुलातील सकराची चिंता पडली होती, श्रीकृष्ण एकदर समाजात पसरू पाहणाऱ्या सकराची चिंता वाहत होते. हें युद्ध केल्यानें सभवणाऱ्या सकरापेक्षा हें न केल्यानें होणारा सकर अधिक व्यापक होता. अर्जुन पक्त स्व'कुलक्षया'च्या कल्पनेनें व्याकुळ झाला होता, श्रीकृष्णाच्या मनापुढ अनिवार्य अशा प्रचंड 'लोकक्षया'ची कल्पना असून तिच्या मानानें ही कुलक्षयाची कल्पना नगण्य होती

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो

लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः ॥ ११-३२ ॥

अर्जुन केवळ स्वकुलातील धर्माधर्मांची उतरचढ विचारान घेत होता, श्रीकृष्ण एकदर विश्वातील धर्माधर्मांची चिंता वाहत होते !

याप्रमाणें केवळ दृष्टिकोन व्यापक करूनच या दुसऱ्या भ्रमातील अर्धसत्य प्रज्ञावादाला बरेचसे उच्चर मिळालेले आहे. जर या युद्धाच्या परिणामामुळे कुलातील काही क्रिया व्यभिचारी व दुष्प्रवृत्त झाल्या व त्याची सतति कुमार्गगामी झाली, तर त्या व्यक्त आपापल्या अशा स्वेच्छापूर्वक केलेल्या दुष्प्रवृत्तीची यथायोग्य पळे भागनीय, त्याची जबाबदारी तुजवर येईल ही भीति—हें धर्मयुद्ध असल्यानें—स्वयं आह. अर्जुनाच्या एतद्विषयक मुद्याला लक्षांत घेऊन गीताकारांनी अगदीं संवयीं समारोधान काही परर मार्मिक उद्गार काढले आहेत, ते लक्षांत घेतले

म्हणजे अर्जुनाचा कुलस्त्रियाच्या भ्रष्टाचारविषयक आक्षेप त्याच्या तीक्ष्ण नजरंतून खरोखर सुटलेला नाही हें ध्यानात येईल या धर्मयुद्धापासून तू म्हणतोस तसे काही दुष्परिणाम थोड्या पार प्रमाणात सभाव्य असू शकतील, ते अगदींच असभाव्य आहेत असें उगीच म्हणण्यात हशील नाही. परंतु या अपूर्ण विश्वात असें कोणतें पूर्ण कर्म शक्य आहे कीं ज्याचे परिणाम निर्भेळ चांगलेच होतील ? प्रत्येक कृतीच्या परिणामात काही ना काही दोष हा असणारच. यासाठीं नेहमी तरतमभावानें विचार करून ज्या कृत्याच्या परिणामात दोषापेक्षा गुण अधिक तें करावयाचें हा सुष्ठु मनुष्याचा मार्ग होय.

सहज कर्म वैतेय सदोपमपि न त्यजेत्

सर्वारम्भ द्वि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः ॥ १८-४८ ॥

[अर्जुना ! स्वतःचें स्वभावसिद्ध कर्तव्यकर्म सदोप असलें तरी सोडू नये; कारण, नाही तरी ज्याप्रमाणें अग्नीच्या बरोबर धूर त्याप्रमाणें सर्वच कर्मांच्या मागें काही ना काही दोष हा लागलेला असतोच] अर्जुनाचें प्रातः कर्तव्य जें कुरुक्षेत्रावरील युद्धकर्म त्यात त्यानें काढलेल्या दोषाना उद्देशून हा श्लोक लिहिला गेला आहे. त्या दोषाचा सभव समूठ नाकारण्याच्या मर्याद न पडता, ते दोष त्यात असले तरी तूतें त्यांना उपेक्षून हें कर्तव्य पार पाड, तुला मात्र यात पाप लागणार नाही, असें श्रीकृष्णाचें अर्जुनास सांगणें आहे त्या कर्मांच मूळ स्वरूप व प्रयोजन पार व्यापक असल्यानें तें केल्यानें समवशान्या दोषापेक्षा तें न केल्यानें अधिक दोष निर्माण होतील. यासाठींच तिसऱ्या अध्यायाच्या पसतिसाव्या श्लोकात आलेल्या उद्गाराची शब्दशः पुनरुक्ति करून, अठराव्या अध्यायात गीताकार पुनः सांगतात :—

श्रेयान्धर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्

स्वभावनियत कर्म कुर्वन्नाप्नोति शिल्विपम् ॥ १८-४७ ॥

[आचरण्यास मुलभ अशा परधर्मापेक्षा गुणहीन असा स्वधर्महि श्रेयस्कर होय, स्वभावानुसार नियत झालेले (वेळीं सदोषहि असलेले) कर्तव्य करणाऱ्याला पाप लागत नाही] यासाठीं या धर्मयुद्धाचा मुलभ व्यापक परिणामाकडे नजर ठेवून या आनुपगिक दुष्परिणामांवर जोर देत न घडता तू निःशक्य युद्ध कर.

आता, कुलधर्म नष्ट झाल्याने 'लुप्तपिंडोदकक्रियाः' होत्यात आमचे पितर पतित होतील असेंहि आणखी जे अर्जुनाने म्हटले होते (१-४२), त्यातील अज्ञान व भ्रामकपणा तर स्पष्टच आहे 'एजाच्या चुकीमुळे किंवा पापामुळे दुसरा कोणी पतित होणे संभवनीय नाही. पिंडोदकक्रिया न करणारे वशज स्वतः पतित होतील हे म्हणजे एक वेळ सयुक्तिक ठरेल, परंतु त्याच्या कर्मत्यागामुळे परलोकातील पितराचा अधःपात शक्य नाही कारण असे पदा की :-

आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैधरिपुरात्मन ॥ ६५ ॥

[(मनुष्य) स्वतःच स्वतःचा बंधु (हितकर्ता) व स्वतःच स्वतःचा शत्रु (नुकसान करणारा) असतो] त्या पितरांनी स्वतः आपले जीवन योग्य प्रकारे व्यतीत केले असेल तर त्याच्या वशजाच्या चुकीमुळे त्यांचे पतन होण्याचे कारण नाही.

न हि कल्याणकृत्कश्चिदुर्गतिं तात गच्छति ॥ ६४० ॥

[बाबा ! (आपल्या जीवनात) चांगली कर्मे करणारा कोणीहि दुर्गति पावत

१ मात्र माझे पितर 'पतन पावतील' इतकंच अर्जुनाने म्हटले आहे, 'नरकात' पडताल असे म्हटले नाही श्लोक १४२ मध्ये तो इतकंच म्हणतो की, कुलपातक स्वतः व सकरादि अधर्माने भ्रष्ट झालेले उर्वरित सर्व विद्यमान कुल हे नरकात जातात, आणि अशा भ्रष्ट वशजांनी पिंडोदकक्रिया सोडल्याने पितरांचे (स्वर्गादि लोकातून) पतन होते त्या सकराचा व अधर्माचा त्या मृत पूर्वजारांनी गत्य नसल्याने त्यांच्या नरकात जाण्याचा प्रश्नच नाही, व अर्जुन तसे म्हणतहि नाही परंतु स्वर्गातून पडणे म्हणजे सरळ नरकात जाण अशी चुकीची समजूत मनात धरून काहा माय्यकार आपल्या पदरची भर टाकून अर्जुनाला या धर्म युद्धामुळे पितरांच्या नरकवास्याची धास्ती पडली होती असे म्हणतात ! [पाहा 'श्री वि वा वापट' हृत 'बाउबोनिनी धामद्रगवद्गीता', आणि 'गीताभाष्यार्थ' श्री आर एम् नारायण स्वामी हृत 'भगवद्दाशयार्थदीपिका', (हिंदी), श्री गोयन्दका हृत 'श्रीमद्भगवद्गीता (गीताप्रेस, गारखपूर) (हिंदी), मानू हृत 'श्रीमद्भगवद्गीता, सर्वेच श्रीमधुमुद्दनमरस्वतीरचित 'गूढार्थदीपिका' व धनपतीहृत 'भाष्योत्कपदीपिका', *The Bhagavadgita by Tchang*]

नाहीं (त्याला वार्डट परलोक किंवा वार्डट घराण्यात जन्म प्राप्त होत नाही)।^१ उलट, ज्यावेळीं त्याचें सुत्रत सपुष्टात येईल त्यावेळीं कितीहि पिंडोदकक्रिया केल्या तरी त्या त्यांना वर रोखून घरू शकणार नाहीत !

ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं

क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति ॥ ९-२१ ॥

[ते त्या विशाल स्वर्गलोकाचा उपभोग घेऊन, पुण्यसचय संपल्यावर, मृत्यु-लोकीं येतात (जन्म पावतात).] फार काय, तुझे पितर ब्रह्मलोकात गेले असले तरी तेथेहि कोणी कायम वसति करू शकत नाही—

आब्रह्मभुवनाल्लोका. पुनरावर्तिनोऽर्जुन

मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥ ८-१६ ॥

[ब्रह्मलोकामह सर्व लोकातून प्राण्यास केव्हा ना केव्हा परत यावेंच लागतें. परतू, अर्जुना, मला येऊन मिळाल्यानंतर मात्र पुनर्जन्म शिळक राहत नाही.]

अर्जुनाच्या पापभयाचे निराकरण

सर्तेशवर्ग, या सर्व परस्परसंबद्ध भ्रमाचा एकत्र परिपाक म्हणून ' हें युद्ध केल्याने मला महापापाचा दोष लागेल ' हा जो प्रह अर्जुनानें आपल्या उराशी बाळगला होता त्याचें तितक्याच जोरानें श्रीकृष्णानीं वारवार निराकरण केलें आहे हें युद्ध न करशील तर मान पाप लागेल असें प्रारंभीच त्याला बजावून (२-३३), उलट ' तू हें युद्ध कर, तुला हें युद्ध लढल्यानें प प लागणार नाही ' असें आश्वासन लागलीच दिलें आहे (२-३८). श्लोक ४-३५ मध्ये तुझा हा साप्रतचा मोह ज्ञानदर्शनानें समूल नाहीसा होईल असें आश्वासन दिल्यानंतर, त्या मोहाचा सबंध अर्जुनाच्या मनातील पापभयाशी आहे हें जाणून, भीकृष्ण लागलीच पुढल्या श्लोकात म्हणतात.

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तम.

सर्वं ज्ञानप्लवेनेन वृजिनं संतरिष्यसि ॥ ४-३६ ॥

[तु सर्व पाप्याहूनहि पापकर्मा असलास तरी या ज्ञाननौकेनेंच सर्व पाप तरून जाशील.] पुढें पाचव्या अध्यायात पुनः आश्वासन देतात :

१ यथे ' कव्यागृह ' चा अर्थ एगाद-दुसरें चांगलें कर्म करणारा असा नमून आपलें एकंदर जीवन शक्य तो सुपथें घ्यनीत करणारा असा करणें योग्य होईल श्लोक ६-३७, ३८ वरील आत्मच्या विरतून टीका पहा

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि संगं त्यक्त्वा करोति यः

लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवांभसा ॥ ५-१० ॥

[ब्रह्माचे ठायीं अर्पण करून, आश्रित् सोडून, जो कर्म करितो त्याला कमल-पत्रास बसै पाणी चिकटत नाही त्याप्रमाणे पाप चिकटत नाही.] याच दृष्टि कोनाने सोळाव्या अध्यायात पुनः सांगतात :

दैवी संपत्तिमोक्षाय निबंधायासुरी मता

मा शुचः संपदं दैवीमभिजातोऽसि पांडव्य ॥ १६-५ ॥

[दैवी संपत्ति मांशदान व आसुरी संपत्ति वधकारक मानतात. अर्जुना, तू दैवी संपत्तीत जन्म पावला आहेस, शोक करू नकोस.] येथेहि अर्जुनाच्या मनातील पापभय व मोक्षप्राप्तीची तळमळ दृष्टीसमोर ठेवून श्रीकृष्णानी हे उद्गार काढले आहेत. तू शोक करू नकोस; खुशाल, विगतशक होऊन, हें युद्ध कर; तू मोक्ष अतरणार नाहीस, तुजें स्थान निश्चितपणे मोक्षमार्गावरच आहे, हा या आश्वासनाचा आशय आहे. पार काय, गीतापदेशाचा शेवटचा या पापविमोचक आश्वासनात शाला आहे :

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ १८-६६ ॥

[सर्व धर्म सोडून तू मला अनन्यभावाने शरण ये, मी तुला सर्व पापापासून मुक्त करीन, शोक करू नकोस.]^१ या घोरोदात शब्दांनी श्रीकृष्णाने अर्जुनास पुनः शेवटचे आश्वासन देऊन आपला पवित्र उपदेश संपविला असून, अर्जुनांनीही त्यानंतर आपला मोर्द दूर झाला व आपण युद्धार्थ तयार आहोत अशी स्वाही दिली आहे!^२

१ यातील "मा शुचः" या शब्दाचा 'मिळू नकोस' असा आदवळगातला अर्थ लोकमान्यांनी का केला समजत नाही याच शब्दाचा श्लोक १६-५ मध्ये त्यांनी 'शोक करू नको' असाच अर्थ केला आहे

२ याप्रमाणे अर्जुनाच्या मनात हें युद्ध पाप-महत्पाप आहे ही कल्पना घर करून बसली होती हें त्याच्या स्वतःच्या व श्रीकृष्णाच्या उद्गारावरून निःसंशय सिद्ध होत असताहे, एक मान्यकार लिहिताना : "युद्ध हा स्वधर्म आहे. त्यामुळे त्यापासून आपल्याला पाप लागणार नाही हें अर्जुनालाहि ठाऊक होते पण अनिष्ट घट्ट देणारे पाप जरी न लागले तरी दृष्ट घट्ट देणारे पुण्य लागले त्याचे

मोहनिरसनाचा मधितार्थ

येणेप्रमाणे श्रीकृष्णाने अर्जुनास हे धर्मयुद्धकर्म म्हणजे एक पापस्वरूप त्याज्य कर्म नसून उलट पवित्र, कार्य व आवश्यक असे कर्तव्यकर्म आहे हे पटवून दिले, व त्याचा मोह दूर केला. या कर्माच्या वास्तविक स्वरूपाविषयी अर्जुनाच्या मनात जो भ्रामक किंतु निर्माण झाला होता तो भगवतांनी कौशल्याने दूर केला. या युद्धात तुझ्या या स्वजनाचा स्वऱ्या तीक्ष्ण अर्थाने वध होणार नाही—आत्म्याचा वध कधीच होत नाही, अर्थात् तुझ्याकडून याचा असा वध होणे शक्य नाही, शिवाय या युद्धाचे प्रयोजन केवळ तुमचा राज्यसुगलोलभस्वरूप स्वार्थ वा काम नसून ही विश्वातील धर्माधर्मांच्या प्रसङ्ग सधर्मांतर्गत एक अटळ घटना आहे—तू यात केवळ निमित्तमात्र आहेस, स्वकुल-वापव, मित्र, गुरू इत्यादि स्वजनाचा (लौकिकदृष्ट्या) वध हे संसाधारण नीतिनियमाप्रमाणे पातक असले, तरी या धर्मयुद्धासारख्या अपवादात्मक प्रसंगी व ते स्वजन दुष्ट आणि आततायी होऊन प्राणाचा खळ खेळण्यास समोर उभे ठाकले असता तो नियम लागू पडत नाही, दोन नीतिभिन्नात सधर्प उत्पन्न झाला असता तरतमभावाने विचार करून त्यांतील प्राप्त परिस्थितीत

फक्त भोगण्यासाठी पुन जन्म घ्यावा लागेल, अर्थात् अमत्या प्रह्लादपर धर्मा-मुद्धेहि आपण संसारवधातून मुक्त होणार नाही, आपल्याला निश्चित श्रेय प्राप्त होणार नाही, असे समजून अर्जुन धर्मममूढचित्त झाला हाता ” (वि वा यापनशास्त्राकृत “ गातामाप्यर्थ ”, भाग १ रा, पृ १३९ तळटीप) अर्जुन-मानसविपर्यासाने यथे संमा गाठला आहे ! आणि हे सारे गीतेतून सर्वकर्मानु-शीचा साधनाधिक आहे गीतेतून काढण्यासाठी ! अगावर सहारे आणून अर्जुन ' अरे ! हे युद्ध आम्हांला नरकाला नेईल, हे कल्पनातान महापप आहे, याने कुलासहित आमचा सर्वनाश होईल ' असे म्हणत असता, तो या युद्धाला ' अनिष्ट फल देणारे पाप ' न समजता ' इष्ट फल देणारे पुण्य ' मानात हाता असे म्हणण्याचे ! पण तेहि अगो हेच भयकारं सात पृथापूर्वीच म्हणतात " ता युद्धता धरकर्म समजत हाता त्यापनून अपन्यासा पाप लागेल, अरी त्याची समजूत झाली होना " (सुदर, पृ १३९ तळगाप) या मान्या प्रकारा पर कच टाका करता ! भक्तगृहस्य तर दूरच राहो, प- अर्जुनमानसविपर्याहि माप्यकारांनी नेना अपन्यत्र कमे पन्निन अहत् हे दख विगरे हे मानल अ हत !

अधिक श्रेष्ठ ठरणाऱ्या नियमाचे पालन करून दुसऱ्या नियमाचा भंग करणे हेच कर्तव्य ठरते, आणि या युद्धामुळे तुझ्या कुलातील स्त्रियावर व सततीवर जरी काही अनिष्ट परिणाम घडून येण्याचा संभव असला—ते दुष्परिणाम घडून येतीलच असे नव्हे, पण त्याचा संभव गृहीत धरला तरी—हे युद्ध न केल्यास एकदर समाजावर व अर्थातच तुझ्या कुलावरहि जे व्यापक दुष्परिणाम येतील त्याच्या तुलनेने ते तथाकथित पूर्व दुष्परिणाम कःपदार्थ ठरतील व तितक्याचीहि जबाबदारी तुजवर येणार नाही, साराश, सर्व दृष्टींनी हे प्रस्तुत धर्मयुद्ध तुझे आवश्यक कर्तव्य असल्याने ते केल्याने पाप तर लागणार नाहीच, पण न केल्यास मात्र निश्चित पाप लागेल व पदरात व्यर्थ अपकीर्ति पडेल,— हा श्रीकृष्णकृत अर्जुनाच्या मोहनिरसनाचा मथितार्थ असून 'तस्मात् तू निःशक हे युद्ध कर' हा त्याचा आदेश आहे. उपक्रम—अभ्यास—उपसंहारादि दृष्टींनी विचार करून आपल्यास हेच दिसून येते या आदेशानुसार अर्जुनाने विगतशक होऊन नंतर ते घोर युद्धकर्म केले व कौरवाकडून राज्य जिंकून घेतले हे या गीतोपदेशाचे फल होय.

कर्तव्यपालन प्रथम; शुद्धवृत्ति नंतर

मात्र येषपावेतोंच्या या विवेचनात ते युद्धकर्म चागले म्हणजे कार्य कर्म आहे हे सिद्ध झाले. ते कर्म कोणत्या वृत्तीने करावे याचा ऊहापोह त्यात आला नाही. आवश्यक कर्तव्यकर्माचा समूह त्याग वैयक्तिक व सामाजिक दृष्ट्या घातक होय, व्यक्तीचे समाजातले स्थान जितके वारिष्ठ तितकाच तिच्या कर्तव्य-त्यागाचा परिणामहि विशेष घातुक वारिष्ठ व्यक्तींचे अनुकरण करण्याकडे समाजातील इतर व्यक्तींची साहजिकच प्रवृत्ति असते.

यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जन.

स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥३-२१॥

[श्रेष्ठ मनुष्य जे जे आचरण करितो तसेच इतर (सामान्य) जन करितात. तो जे प्रमाण मानतो त्यास अनुसरून लोक वागतात.] म्हणून अर्जुनाला कंसीद करून कर्तव्यपरायण करणे हे श्रीकृष्णाचे सर्वप्रथम उद्दिष्ट होते. आवश्यक परिस्थितीत तो आपला उदात्त स्वभाव सोडून यासाठी त्याचा कर्तव्यपोह दूर करणारे ज्ञान त्याला प्रथम उपदेशिल्यानंतर, आदेश सर्वोत्तम जीवनाच्या दृष्टीने आवश्यक पुणवणी म्हणून असे कर्तव्यकर्म करताना कर्त्याने स्वतः

टेवाक्याच्या शुद्धवृत्तीचे विवेचन गीताकारांनी नंतर केले आहे. शुद्धवृत्तीचे हे आदर्श कर्मव्यवस्थेतले स्थान नीट लक्षात घेतले पाहिजे. हे युद्ध म्हणजे केवळ काम्य असे एक अकार्य कर्म आहे अशी अर्जुनाची समजूत झाली होती. परंतु ती चुकीची होती. वस्तुतः ते कार्य असे एक आवश्यक कर्म होते. एकदा ते मुळात कार्य असे कर्म आहे हे नीट समजल्यावर ते वाटल्यास अर्जुनाने स्वतःपुरती सकाम दृष्टि ठेवू नहि केले तरी चालेल :

हृत्तो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे मह्यम्
तस्मादुत्तिष्ठ कौंतेय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥ २-३७ ॥

[(या घर्मयुद्धात लढता लढता) मारला जाशील तर स्वर्ग प्राप्त होईल, व जिंकशील तर पृथ्वीचा उपभोग घेशील; यासाठी हे अर्जुना, लढण्याचा निश्चय करून ऊठ.]^१ आणि हा सकाम कर्मांचा आदेश केवळ प्रारंभी दुसऱ्या अध्यायातच आहे असे नव्हे, तर प्रत्यक्ष विश्वरूपदर्शनाचा दुर्लभ लाभ दिल्यावरहि श्रीकृष्ण म्हणतात :—

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व

जित्वा शत्रून् भुङ्क्ष्व राज्यं समृद्धम् ॥ ११-३३ ॥

[म्हणून नू ऊठ, यद्य प्रात कर, शत्रूंना जिंकून समृद्ध अशा राज्याचा उपभोग घे]. कर्म मुळात काम्य नसून कार्य असले म्हणजे ते समूळ त्यागण्यापेक्षा सक्तामतेनेही केलेच येते.^२ वैद्य रग्गाजर शक्कनिया करतो हे एक मुळात इष्ट (कार्य) कर्म असल्याने—त्याचे वास्तविक प्रयोजन वैद्याचा स्वार्थ नसून रग्गाचे स्वास्थ्यसंपादन असल्याने—वैद्याने स्वतःपुरते ते वैयक्तिक सक्ताम दृष्टीने (द्रव्याद्येने) केले तरी त्याची इष्टता नष्ट होत नाही. मात्र कर्मव्य-

१ या श्लोकातील 'हृत्.' चा अर्थ किंवेक भाष्यकार 'मेलाम तर' 'मृत्यु पावलास तर' असा मित्रामित्रीतपणे करतात, पण ते योग्य नव्हे. मारला गेल्यास तर, आणि तेंहि लढता लढता, असा याचा स्पष्ट अर्थ आहे. या रग्गागणापरच पण श्लोक १-३५, व १-४६ मध्ये अर्जुनाने मूचविव्याप्रमाणे जर ती शत्रूंकडून मारला गेला असता तर त्याला स्वर्गप्राप्ति झाली नमती ! (मागे पृ. ५० वरील टाप पाहा)

२ काम्य कर्म आणि सकाम कर्म यातील भेद पुढे एकविभाव्या प्रकरणत दिसविला आहे.

पालनाचा हा प्रकार गौण होय हे उघडच आहे; कर्तव्यत्यागाच्या तुलनेने तो इष्ट आहे इतकेंच. कर्तव्यपालनाचा सर्वोत्तम प्रकार म्हणजे योग्य कर्तव्य स्वार्थ-निरपेक्ष शुद्धवृत्तीने करणे हा होय. याच दृष्टीने गीतेतहि तो यथोचित वर्णिला आहे.

शुद्धवृत्तीचे द्विविध स्वरूप

या गीतोक्त शुद्ध वृत्तीचे द्विविध स्वरूप असून, निष्कामता व निरह-कारिता ही त्या स्वरूपाची नावे होत. यातील निरहकारितेकडे यावे तितकें लक्ष न देऊन निष्कामता हेंच कर्त्याच्या शुद्धबुद्धीचे एकमेव स्वरूप आहे अशी समजूत अनेक वेळा प्रचलित असलेली आढळून येते. खरे पाहू गेलें असता, निष्कामतेहून निरहकारिता भिन्न आहे इतकेंच नव्हे तर उच्चहि आहे. गीतेच्या उपदेशाचे—एकमेव नसले तरी एक प्रमुख—वैशिष्ट्य निष्कामतेपेक्षा निरहकारितेच्या अपूर्ण आदेशातच अधिक व्यक्त झाले आहे असे आम्हास वाटते. अहंभोक्तृत्वकल्पनेतून कामबिकार व अहंकर्तृत्वकल्पनेतून कर्तृत्वाहकार निर्माण होतो. पाहिलेंतून मुक्त होणें ही निष्कामता, दुसरेंतून मुक्त होणें म्हणजे निरहकारिता. अहंभोक्तृत्वभावना विराम पावून प्राणी—अर्जुनाप्रमाणें—निष्काम झाल्या तरीहि कर्तृत्वकल्पना शिलक राहू शकते. कर्मबंधाची अतिम जड हीच आहे. कर्म करित असताहि तत्त्वतः मी त्याचा कर्ता नाहीं अशी मनात दृढ भावना होणें ही अत्यंत कठीण पायरी असून ती निष्कामतेच्याहि पलीकडील स्थिति होय. गीतोक्त बुद्धियोगाची ती अतिम अवस्था होय. कर्माचे ठायी कर्तृत्वस्वरूप आसक्ति राहिल्याने प्राणी कर्मबंधनात फमतो. निष्कामतेने केवळ कर्मफलबंधन तुटते व मनुष्य निस्वार्थ परोपकारी उद्दिष्टासाठी कर्म करू लागतो. परंतु निरहकारितेने तर तो कर्मबंधनातूनच मुक्त होतो. निष्कामता म्हणजे कर्मफलाचे ठायी स्वार्थविषयक आसक्तीचा अभाव. अशी कर्मफल-विषयक अनासक्ति आणि कर्मविषयकच अनासक्ति यात गीताकारांनी अनेक स्थळी भेद दर्शविला आहे. श्रीकृष्ण अर्जुनाला या उभयागानें अनासक्त करू चाहत होते. मनुष्य निष्कामतेने—अर्थात् तिला कार्यकर्मपरतेची जोड मिळाली तरच—सत्त्वगुणापातेतो पोदोचू शकेल; परंतु त्याच्याहि पुढे जाऊन कर्तृत्वा-द्वाराद्वारेण वृत्तीत बाणले तर तो त्रिगुणातीतावस्थेप्रत प्राप्त होईल. ब्राह्मी स्थितीच्या घर्गनाचा समारोप करताना गीताकारांनी निरहकारितेचा निष्कामते-हून वेगळा अग्रा उद्देश केला आहे :

विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निस्पृहः

निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥२-७१॥

[सर्व कामेच्छा त्यागून जो निस्पृह, निर्मम व निरहकार पुरुष (समारात) वावरतो, त्याला शांति प्राप्त होते.] यात निर्ममत्वाने भोक्तृत्वाभाव व निरहकारितेने कर्तृत्वाभाव दर्शविला आहे. गीतोक्त आदर्श कर्मांचे निष्कामता हेच एकमेव किंवा प्रमुख विशेषण आहे ही समजूत चुकीची आहे. प्रथम म्हणजे ते कर्म 'कार्य'—वस्तुतः, व्यक्तिनिरपेक्षदृष्ट्या, इष्ट^१—असले पाहिजे, नंतर ते निष्काम असले पाहिजे, व शेवटी ते निरहकार असले पाहिजे. अर्थात् ते कर्म निष्काम व निरहकार असले पाहिजे याचा खरा अर्थ, ते करताना कर्ता निष्काम व निरहकार असला पाहिजे हा होय 'कार्यता' हा कर्माचा गुण होय, निष्कामता व निरहकारिता हे कर्त्याचे म्हणजे त्याच्या वैयक्तिक सुद्धीचे (दृष्टिकोनाचे) गुणविशेष होत. कर्ता व कर्म हे उभय शुद्धस्वरूपी असले म्हणजे ती आदर्श कृति होते.

निरहंकारिता

या निरहकारितेची शिक्कण अशी आहे की, मनुष्याचा वस्तुतः निर्गुण निर्विकार आत्मा स्वतः काहीही करित नसून त्याचा देह जे जे कर्म करताना दिसतो त सारे प्रकृतीच्या गुणांच्या खळांमुळे होत असल्याने कर्त्याने स्वतः कडे त्याचे कर्तृत्व मानू नये असे असता स्वतःकडे ते कर्तृत्व घेऊन त्या अहंकारभावाने प्रस्त होणे हे अज्ञानीपणाचे लक्षण होय.

तत्त्वत्रिभु महाप्राज्ञो गुणकर्मविभाग्यो.

गुणा गुणेषु घर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥ ३-२८ ॥

प्रकृतेर्गुणसमूहा सज्जन्ते गुणकर्मसु .. ॥ ३ २९ ॥

[पद्म, अर्जुना, जे गुण व कर्म यांच्या विभागाचे तत्त्व जागतात ते हा सारा गुणगुणांचा आसपासला खेळ आहे असे मानून (कर्मात कर्तृत्वकल्पनेने) आसक्त होत नाहीत (उत्तर) प्रकृतीच्या गुणांनी मोहित होणारे अज्ञान गुण व कर्म यांच्या टांगां आसक्त होतात.]

नैव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित्
 पश्यञ्जृष्यन्स्पृशञ्जिघ्रन्नभ्रनाच्छन्स्वपञ्चमन् ॥५८॥
 प्रलपन्विमृजन्गृह्णन्नुन्मिषन्निमिषन्नपि
 इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ ५-९ ॥

[योगयुक्त तत्त्ववेत्त्या पुरुषानें पाहताना, ऐकताना, स्पश करिताना, वास घेताना, खाताना, चालताना, श्लोष घेताना, श्वास घेताना, बोलताना, विसर्जन करिताना, घेताना, आणि पापण्याची उघडझाप होतानाहि, 'मी काहीहि करीत नसून इन्द्रियाचा आपापल्या विषयाच्या टायी व्यवहार चालला आहे' असे ममजावें.] याच अर्थानें गीताकार म्हणतात :

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः
 अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥ ३२७ ॥

[प्रकृतीच्या गुणामुळें सर्व कर्में होत असता अहंकारग्रस्त प्राणी स्वतःला (त्याचा) कर्ता मानीत असतो.] निष्काम कर्म करू पाहणाऱ्यानाहि प्रसर्गां हा असा भ्रम ग्रासणें शक्य आहे. दुरात्म्याचा तर असोच, पण महात्म्याचाहि-स्वार्थत्यागी व्यक्तींचाहि-शेवटचा पाश म्हणजे ही कर्तृत्वाहंकार बुद्धि होय या अहंकारानें ग्रस्त होऊनहि मनुष्य आपापेतां कार्यकर्मांला-कर्तव्यांला-चिकटून राहिल तोंपावेतां तितकामा घोळा नाहीं; परंतु तो जर त्या अहंकारास बळी पडून अर्जुनाप्रमाणें कर्तव्यच्युत होऊ लागला तर त्या मोहाचे दुष्परिणाम विशेषच नित्य होतात.

निष्कामतेपेक्षा निरहंकारिता ही जात्याच श्रेष्ठकोटीची आहे हें तर खरेंच, पण याशिवाय गीतेंत निष्कामतेपेक्षा निरहंकारितेला अधिक महत्त्वाचें स्थान असण्याचें आणखीहि कारण आहे. अर्जुनाला रामाचा बीट येऊन तात्कालिक का दर्शना पण ता निष्काम झाला होता हें वर अनेकवार दाखविलेंच आहे. पण तो निरहंकार मात्र झाला नव्हता. त्याच्या टायीची भोक्तृत्वप्रभृति स्थगित झाली असली तरी अहंमूर्तृत्वस्वप्नना कायम व क्रियमाण हाती. माझ्या कर्मांचा मी कर्ता आहे, मला घाटल्याम मी एखादें कर्म करीन किंवा न करीन, ही भावना त्याचे टायी दास करीत हाती. 'ना मूर्तृत्वदृग्नेमुळेंच 'माझ्या हातून' याचा वध होणार आहे व त्याचा परिणाम म्हणून मला पाप लागेल असें

त्याला वाटत होतें, यासाठी 'याचा म्हणजे याच्या आत्म्याचा तत्त्वतः बंध कधीच शक्य नसून जें काय होणार अमळ तें म्हणजे फक्त याचें देहातर होय' असा प्रथम साखरज्ञानानुसार उपदेश सांगून नंतर या स्वजनाच्या अशा देहातराचें देखील कर्तृत्व स्वतःकडे मानूं नयेस असा निरहकारवृत्तीचा उपदेश श्रीकृष्णानें अर्जुनास केला आहे. हें युद्धर्म म्हणजे एक कार्य कर्तव्य आहे हें तू नीट जाण, व मग तें करताना स्वतःची वृत्ति निष्कामता व निरहकारिता या उभयानीं युक्त अशी सम ठेव असें श्रीकृष्णाचें अर्जुनास सांगणें आहे.

आत्मज्ञान व शुद्धवृत्ति यांचें परस्परावलंबित्व

निष्कामता व निरहकारिता यांना गीताकारांनी मनुष्याच्या वृत्तीचीं शुद्ध स्वरूपें मानलें आहे पहिलें शुद्धतर असून दुसरें शुद्धतम आहे. बुद्धीच्या या उभय अवस्था वस्तुतः सत्य आत्मज्ञानापासूनच उद्भवतात. विशुद्ध, नित्य व अविकारी आत्मा तत्त्वतः मोक्षाहि नाही व कर्ताहि नाही. अर्थात् आत्म-स्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान झालें कीं बुद्धीत निष्कामता व निरहकारिता येणें सद्ब्र होतें. परंतु या स्वरूपाच्या केवळ शाब्दिक श्रवणज्ञानानें कर्त्याच्या वृत्तीत तत्वाळ परक पडत नाही. तें ज्ञान मानवी वृत्तीत, स्वभावात, पूर्णपणें मुरलें पाहिजे. आत्म्याचें भोक्तृत्वराहित्य बुद्धीत मुरलें म्हणजे मनुष्य निष्काम होतो, व कर्तृत्वराहित्य मुरलें म्हणजे तो निरहकार होतो. सत्य तत्त्वाचा शाब्दिक अर्थ आकलन होणें ही ज्ञानाची पहिली अवस्था होय. तें अतःकरणान् मुरून बुद्धि तदाकार होणें याचे नांव योग. अग्नी योगावस्था प्राप्त झाली म्हणजे पूर्वी केवळ शाब्दिक अर्थाच्या अग्रगंथ अमर्त्या ज्ञानाचें रहस्य प्रत्यक्ष अनुभवानें प्रतीत होऊ लागतें. अशा रीतीन ज्ञान व योग हे उभय परस्परावलंबी असून अंतिम दृष्ट्या एकच आहेत. ज्ञानाचा हा योगोत्तर अनुभव प्रत्यक्षस्वरूपी अमर्तो; मात्र प्रारंभीच्या शब्दस्वरूपी अप्रत्यक्ष ज्ञानानुभवावर अद्धा अमत्या-शिवाय मानव पुढच्या पावत्या चट्ट शकणार नाही, म्हणूनच श्रद्धेशिवाय ज्ञान नाही असे गीताकारांनीं म्हटलें आहे. अंतिम अग्रगंथ दृष्टवात आत्म ज्ञानाचा प्रकाश स्पष्ट पडला, म्हणजे निष्कामता व निरहकारितांम्वरूपी शुद्धबुद्धि वृत्तीत पूर्णपणें भिन्नते. अशा प्रकारें ज्ञान व योग याचें प्रागभिक भिन्नत्व व अंतिम एकत्र भगवतांनीं आपल्या प्राणादिक वागीनें वर्णन केलें आहे. याचें विस्तृत विवरण पुढें उत्तरप्रश्नात येणार आहे.

प्रकरण नव्वे



मोहाचे अन्य प्रकार



भाग सातव्या प्रकरणात सांगितलेल्या मोहाच्या प्रकारापैकी पहिल्या म्हणजे बौद्धिक अज्ञानजन्य कार्यकर्मत्यागरूपी मोहाचे येथपावेतो विस्ताराने विवरण करून, अर्जुनाचा मोह त्या प्रकारात कसा मोडतो हे स्वतः त्याच्या मनःस्थितीवरून व श्रीकृष्णाने त्या मोहाच्या केलेल्या निरसनावरून पाहिले. आता उरलेल्या प्रकाराचा विचार करून अर्जुनाचा मोह त्यात येत नाही हे पाहू. म्हणजे अन्वयव्यतिरेकपद्धतीने अर्जुनाच्या मोहाच्या स्वरूपाची निश्चिती होईल.

अर्जुनाचा युद्धनकार स्वकायाच्छेशभयार्थ नव्हता

परंतु मोहाच्या त्या अन्य प्रकाराकडे वळण्यापूर्वी मोहाच्या प्रथम प्रकाराशी महेश पण तमोगुणात्मक मोहात न मोडणाऱ्या एका मनःस्थितीकडे आम्ही वाचकांचे लक्ष वेधू इच्छितो. मोहाच्या प्रथम प्रकारात बौद्धिक घोटाळ्यामुळे उत्पन्न झालेला कार्यकर्मत्याग असतो. हा प्रकार तमोगुणात्मक असला, तरी कार्यकर्मत्यागाचा आणखीहि एक प्रकार असून तो गीताकाराच्या मते तमोगुणात मोडत नाही असे दिसते. काही कार्ये कर्मे बाह्यतः सुगमप्रद तर काही दुःखप्रद असतात. यातील द्वितीय प्रकारच्या कर्मांचा, त्याच्या परिणामातील ऐंद्रियिक व लौकिक दुःखांना भिऊन, कोणी त्याग केला तर अमा कार्यकर्मत्याग रजोगुणी हाय. गीतेत याचा उद्हरण पुढील प्रकारे आला आहे :

दुःखमित्येय यत्कर्म कायच्छेशभयात्त्यजेत्

स श्रुत्या राजसं त्याग नैव त्यागफलं लभेत् ॥१८८॥

[एखादें कर्म दुःखद आहे म्हणून, शरीरद्वेषाच्या भीतीने, कोणो टाकलें तर त्याचा तो त्याग राजस टरून त्याला (खऱ्या) त्यागाचें फल मिळणार नाही] या त्यागाचा उगम दुःखविषयक उद्विग्नतेत असतो; व अशी उद्विग्नता ही रजोगुणात्मक सक्रामतेचें एक स्वरूप असतें हें आपण सहाव्या प्रकरणात पाहिलेंच आहे. यासाठी या प्रकारास गीताकारानीं तामस न म्हणता राजस म्हटल असावें शिवाय या कर्मत्यागात बुद्धीला घोटाळा पडलेला नसतो; अमुक एक विशिष्ट कर्म हें याबेळीं माझे कर्तव्य आहे हा बुद्धीचा निश्चय झालेला असूनहि शरीरद्वेषाच्या भयानें मनुष्य तें टाळतो. यास्तव हा कार्यकर्म-त्याग मोहस्वरूपीहि नाही. शारीरिक जखमाना किंवा स्वमृत्यूला भिऊन जर अर्जुन रणागणारून परतू पाहत अमता तर त्याचें तें कृत्य या प्रकारच्या त्यागांत गणलें गेलें असतें, परंतु अर्जुनाचा युद्धनकार त्रैदिक अज्ञानावर आधारभूत—व म्हणून तमोगुणात्मक मोहस्वरूपी—असून, 'कायद्वेषभयार्थ' नव्हता हें उघडच आहे. पण असें असताहि काही माध्यकार अर्जुनाच्या नकाराला या प्रकारात घातू पाहतात हें पाहून विस्मय वाटतो! निःशस्त्र व अप्रतिकार अवस्थेत जो रणागणावर शत्रूकडून मारला जाण्यासहि तयार होता, तो काय 'कायद्वेषभयप्रस्त' म्हणावयाचा? अर्जुन अशा दुःखाला भीत नव्हता; तो 'पापा'ला भीत होता. मोक्ष अतरण्याच्या कल्पनेनें त्याला झालेला 'विषाद' निराळा, आणि या श्लोकात वणिलेले शरीरद्वेषभयोत्पन्न दुःख निराळें! अर्जुनाच्या युद्धविरोधाला बरील श्लोकाच्या धेऱ्यात बसवू पाहणें हा त्याला सक्राम अतरण्याचाच एक प्रकार होय.

अर्थात् बरील श्लोकात ज्या कायद्वेषाचा उल्लेख आहे त्याचा मद्य कर्त्याच्या स्वतःच्या कोपेनीं असून इतरांच्या शरीराची नाही. स्वतःच्या देहाला कष्ट होतील म्हणून केलेला कर्मत्याग बरील प्रकारचा होय. परंतु आपल्या एखाद्या कृत्यानें इतर कोणाच्या देहाला द्वेष होतील या भयानें (तें भय अनुचित व अयास्तव अमेळ तर, उदाहरणार्थ रग्णावर योग्य शस्त्रक्रिया

१ "गीतातत्त्वमञ्जरी", ले. ज. न. कर्दाकर. पृ. ५६८. अरविंद घोषानीं हि हा आरोप काही प्रमाणात अर्जुनावर केलेला आहे, पुढील प्रकरणात अन्ही त्याच्या दिशेच्या उताऱ्यातील 'the heart's recoil from individual grief and suffering' हे शब्द पाहा.

करताना, मुन्हेगारास योग्य शिक्षा देताना इ.) कोणी तें कर्म सोडील तर हा कार्यकर्मत्वाग राजस प्रकाराने न मोडता तमोगुणस्वरूप त्रैदिक अज्ञानजन्य मोहात गणला जाईल^१ तो निष्काम माहात्मा एक प्रकार होय अर्जुन स्वतःच्या कायाक्लेशकल्पनेने व्याकुल झाला नव्हता तरी इतरांच्या-शत्रुपक्षीय स्वजनांच्या-शरीरावर या युद्धात होणाऱ्या आघातांच्या कल्पनेने त्याला मोह उत्पन्न केला होता. त्या शारीरिक आघाताना तो त्या व्यक्तीचाच मृत्यु म्हणजे विनाश मानू लागला होता, व म्हणून त्याच्या वधाचें पाप स्वतःवर येईल असें त्याला वाटत होतें गीतोपदेशाच्या प्रारंभीच श्रीकृष्णानीं अर्जुनास सुखदुःखस्वरूपी मात्रास्पर्श सहन करण्यास पुढीलप्रमाणे उपदेशिले असले तरी त्याचा अर्जुना पुरता रोख इतरांच्या दहावरील मात्रास्पर्शाशी आहे :

मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदाः

आगमापायिनोऽनित्यास्तास्तितिक्षस्व भारत ॥ २१४ ॥

य हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ

समदुःखसुखधीरसोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ २१५ ॥

गीतेच्या सुरवातीस केलेल्या या उपदेशावरून श्रीकृष्णास अर्जुनाचे मनःस्थितीत स्वतःच्या दैहिक मुखाविषयीं आसक्ति व दुःखाविषयीं भय अथवा उद्विग्नता एका शब्दात 'समाता'—दिसत होती, व ती दूर करण्यासाठी त्यानीं हा उपदेश केला, असा प्रथमदर्शनीं ग्रह होणे शक्य आहे परंतु अधिक विचारानीं तो समर्थनीय वाटणार नाही. वरील दोन श्लोकानून व्यक्तीने स्वतःच्या कायिक सुखदुःखाविषयीं निर्विकार असावे असा आदेश निघू शकतो यात संशय नाही किंजुना, या अध्यायातील दुसरे काही श्लोक गीताकारानीं इतर कोटून उद्धृत केले आहेत तसेच हेहि श्लोक केले असतील, तर त्याच्या मूळ कथांचा तसा आशयहि असा झालेला परंतु ते उद्धृत केलेले असो, किंवा गीताकाराचे स्वरचित असो, त्यानून सर्वत्र—म्हणजे स्वतःच्या व इतरांच्याहि—सुखदुःखाविषयीं समाप्त निर्विकारतेचा आदेश निघत असला, तसे ज्या सदभौत गीताकारानीं अर्जुनाला उद्देशून त्याचा उपयोग केला आहे, तो नीट पाहता तेथे त्याचा रोख प्रामुख्याने अर्जुनाच्या स्वतःच्या मात्रास्पर्शाशी नवून कौरवपक्षीय स्वजनांच्या मात्रास्पर्शाशी आहे. गीतेतील

कित्थेक वचनातून अर्जुनाच्या तात्कालिक परिस्थितीला उद्देशून एक मर्यादित अर्थ, व शिवाय तन्निरपेक्ष अखिल मानवजातीला उपयुक्त असा दुसरा व्यापक अर्थ, असे दोन अर्थ समवतात हे ध्यानात घेणे आवश्यक असून, याचें एक महत्त्वाचें उदाहरण आम्हीं पुढे अकराव्या प्रकरणातहि दाखविलें आहे. अशा वेळीं त्या व्यापक अर्थाचें वाचकांनं मनन करणें इष्टच असलें तरी त्यावरून अर्जुनाच्या विशिष्ट मनोभूमिकेविषयी गैरसमज करून घेणें मान योग्य नव्हे. उदाहरणार्थ, वरील दोन श्लोकांच्या निकट संदर्भातला पुढील श्लोक पाहा :

देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमारं यौवनं जरा

तथा देहान्तरप्राप्तिर्धरिस्तत्र न मुह्यति ॥२-१३॥

आता यांत हे देहांतर कोणाचें हे स्पष्ट न केल्यानें, हा उपदेश स्वतःच्या मृत्यूच्या कल्पनेनें घाबरणाऱ्याला जसा लागू पडेल तसा तो इतर कोणाच्या मृत्यूनें व्यथित होणाऱ्या व्यक्तीलाहि लागू पडेल. मृत्यु-मग तो स्वतःचा असो किंवा अन्य कुणाचा असो-धैर्यमान म्हणजे आत्मशानी मनुष्याला मोहित करित नाही; का की, असा मृत्यु म्हणजे केवळ बड देहाची एक अवस्था असून मूळ आत्मतत्त्व त्यायोगे बाधित होत नाही हे तो जाणतो. परंतु या श्लोकाचा हा अर्थ व्यापक अर्थ शक्य असला तरी प्रत्यक्ष अर्जुनाला कोणाच्या देहातरानें मोह पडला होता? तो स्वतःच्या मृत्यूबद्दल शोक करित होता काय? तो तर त्यासाठी प्रसन्नच पडल्यास तयारीह होता! त्याला कौरवाच्या देहातर-कल्पनेनें मोह पडला होता. या युद्धात माझ्या हातून याचा मृत्यु घडून आल्यास याच्या वधाचें, विनाशाचें, पातक माझ्या शिरां येईल हा त्याचा मोह दूर करण्यासाठी हा श्लोक सांगितलेला आहे, हे पाहिले म्हणजे या श्लोकावरून अर्जुनावर स्वमृत्युभयाचा आरोप करणें कसे अयोग्य ठरेल हे ध्यानात येईल. अणि याच श्लोकाच्या स्पष्टीकरणार्थ उपरोक्त मात्रा-स्पर्शविषयक दोन श्लोक आले आहेत हेहि पाहिले, म्हणजे त्यातूनहि अर्जुनाच्या टांगी स्वकायाद्वेषाभय किंवा स्वकायामुलस्पृहा अनुभूत करणें समर्पणीय नसल्यानेहि पटेल असा विश्वास वाटतो. किंबहुना श्लोक २-११ मध्ये 'अशोक्यानन्वशोचस्त्वं' येथपासून मुरू हांगास त्रिपद व त्याचप्रमाणें पुढेहि कित्थेक श्लोकावाचें चाललेल्या त्याचा परिपोष पाहिला, म्हणजे उपरोक्त १४ व १५ या श्लोकांतील मात्राररशांचा सवध अर्जुनाच्या स्वतःच्या दैहिक

अनुभवार्थी नसून, इतरावर—म्हणजे शत्रुपक्षीय भीष्मद्रोणकौरवादिकावर—या युद्धात शस्त्रास्त्रांनी होणाऱ्या सभाव्य प्राणातिक्रम आघातांशी आहे हे दिसून येते. विशेषतः श्लोक २-४ वळे पाहिले म्हणजे या प्रस्तुत श्लोकाचे अर्जुनासाठी प्रयोजन घ्यानात येईल :

कथं भीष्ममहं संरये द्रोणं च मधुसूदन

इषुभिः प्रतियेत्यामि पूजार्हाघरिसूदन ॥ २-४ ॥

ज्या भीष्मद्रोणाच्या देहाला मी पूजासाहित्याचे सुखकारक स्पर्श घडवावयाचे, त्याच्याच देहावर मी बागांनी दुःखद आघात कस करू ? अर्जुनाच्या या अशा प्रश्नांना उद्देशून श्रीकृष्ण श्लोक २-१४, १५ मध्ये म्हणतात की, एकदा कर्तव्याचा योग्य निश्चय केल्यावर मग त्या कर्तव्याच्या पाळनाने या तुझ्या स्वप्नाना सुखप्रद मात्रास्पर्शांचा अनुभव येईल किंवा दुःखद मात्रास्पर्शांचा येईल असा विचार करीत नसून बुढीला भ्रमात पाहू नकोस. हे मात्रास्पर्श अनित्य असतात. तू याना भोग प्राप्त करून दिले तरी ते भोग शाश्वत टिकणारे नाहीत, तू याना तुझ्या आवश्यक कर्तव्याचरणात प्राणघातक वेदना दिल्यास तरी त्याही शाश्वत नाहीत, कारण हा देह गेल्यावर याना दुसरा नवीन देह प्राप्त होऊ शकेल. नासाठी देह व आत्मा यातील भेद ओळखून जो या सुखदुःखात्मक मात्रास्पर्शांच्या विचाराने स्वकर्तव्यापासून व आत्मतत्त्वविचारापासून विचलित होत नाही तोच मोक्षप्राप्तीस पात्र म्हणावयाचा.^१

बौद्धिक व मानसिक कारणांतून उद्भूत कायिक अनुभव

पणु इतक्यापरहि काही वाचकांच्या मनात या स्यर्ती एक शका उद्भवणें शक्य आहे. जे मात्रास्पर्शांना सहन करण्याचा व न्यायाने व्यथितचित्त न होण्याचा उपदेश अर्जुनास उपरोक्त श्रीकृष्णात केला आहे, त्याचा सवध अर्जुनास प्रयमाच्यानात वर्गिच्छेच्या पुढील अनुभवार्थी तर नसेल ?

१ यामाठी श्लोक २-१४ मधील 'निनिक्षस्व'चा अर्थ 'याच्या विचाराने आपली कर्तव्यनिश्चयबुद्धी घोंटाळ्यात म्हणजे मोहान पडू देऊ नकोस' असा करणें इष्ट आहे श्लोक २-१३ मध्ये देहांतर कपनेने घार पुरण 'न मुञ्चति' (मोह पावत नाहीत) असे म्हटले असून स्याच्याच स्पष्टीकरणार्थ हा चौदावा श्लोक आहे हे पाहिले म्हणजे हा अर्थ पटू शकेल

सांदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति
वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ॥ १-२९ ॥

गांढीवं संसते हस्तात्त्वक्चैव परिदह्यते
न च शक्नोम्यवस्थातुं ॥ १-३० ॥

परंतु ही शकाहि निराधार आहे. कारण या दैहिक अनुभवामुळे अर्जुनास शोक उत्पन्न झाला नव्हता, तर त्याला शोक उत्पन्न झाला होता म्हणून त्याला या अनुभवाची प्रतीति होत होती ! त्याच्या आंतरिक बौद्धिक मोहाची ही बाह्य चिन्ह होती. सभाव्य महत्पापकल्पनेने त्याच्या बुद्धीत अतीव भ्रम निर्माण झाला व त्यामुळे मन अत्यंत क्षुब्ध होऊन शिवाय शरीरावर हे परिणाम घडून आले. बौद्धिक मोहाने मनात विषाद उत्पन्न झाला व मग त्यायोगे शरीरक्रियेवर असा विपरीत परिणाम झाला. साराश, त्याची दुःखद काविक्र प्रतिक्रिया ही त्याच्या शोकमोहाचे कारण नसून कार्य होती. यास्तव या कप-टाहाडि कायाग्रेसाना तू निर्विकारतेने सहन कर असे म्हणण्यात काही स्वारस्य नव्हते. पापपुण्यविषयक बौद्धिक मोह व त्यामुळे मनात प्रकटलेला प्रचंड महा-विषाद यांचे प्रथम योग्य निरमन होण्यापूर्वी केवळ या बाह्य काविक्र अवस्थाने नियमन हा एक यत्नच व व्यर्थ उपाय ठरला असता. किंहुना आधुनिक मानसशास्त्र मार्गे त्याप्रमाणे या जबरदस्तीच्या बाह्य नियंत्रणाचा एकदर शारी-रिक व मानसिक परिस्थितीवर विपरीत परिणाम झाला असता. खुद्द गीतेच्या शब्दातच तो “ मिथ्याचार ” (श्लोक ३-६) ठरला असता. जर तो शोक काविक्र परिस्थितीतूनच उद्भवला असता तर गोष्ट वेगळी असती. समजा की, अर्जुनाला एकाएकी अधोगत्यासु किंवा तन्मम अन्य एखादा भयानक रोग उद्भवून त्यामुळे त्याला असा कंप, चमत्दाह, घनुष्यपात, इत्यादि अनुभव आला असता, व “ अरेरे ! ऐन युद्धारभसमयीं माझ्या शरीराची काय ही दशा झाली ! ” असे वाटून त्याला शोक उत्पन्न झाला असता, तर तो कायाग्रेसान्य ठरला असता. परंतु त्याला खरोखर झालेल्या शोकाचे स्वरूप याहून भिन्न होतं.

अर्जुनाचा कार्यकर्मत्याग म्हणजे युद्धविरोध स्वकायग्रेसभयाचे अर्थात

१ श्लोक २-८ मध्ये स्वतःच्या संकल्पाने ' दृष्टेऽयमिन्द्रियानाम् ' असे म्हणून अर्जु-नाने शोककडे वळण्याचे ऐंद्रियेष्ट प्रेरणाकडे कार्यच दिले आहे.

सकाम अथवा राजस नव्हता, हे अशा प्रश्नारे पाहिले. आता तमोगुणात्मक मोहाच्या उर्वरित प्रकाराकडे वळू.

मोहाचा द्वितीय प्रकार

(२) बौद्धिक अज्ञानजन्य अकार्यकर्मस्वीकार :—हा निष्काम मेहाचा दुसरा प्रकार होय पहिल्या प्रकार केवळ नकारात्मक आहे, तर यात प्रत्यक्ष निषिद्ध कर्मांचा अगिकार आहे, यात कार्याभार्यव्यवस्थितीविषयी कर्त्याच्या मनात उद्भवलेल्या तीव्र घोटान्यामुळे, मनाने व वृत्तीने निष्काम असूनहि, मोक्षमार्गाविषयीच्या त्रिवा परहितामर्षीच्या चुकीच्या कल्पनेमुळे, मनुष्य कार्य कर्म सोडतो, इतकेच नव्हे, तर त्याऐवजी प्रत्यक्ष एखादे निषिद्ध कर्म करण्यास प्रवृत्त होतो. कित्येक धमाध, व सकुचित तत्वाध, पण वैयक्तिक दृष्ट्या निष्काम व निर्भय, अशा व्यक्तींच्या वृत्ती या सदरात मोडतील. भिक्षाग्रसेवनाचा अर्जुनाचा उल्लेख जर अर्थवादात्मक नसून, युद्धत्याग करून खरोखरच ते कर्म मोक्षप्रद म्हणून अगिकारण्याचा त्याचा विचार असता, तर त्याचे तसे कृत्य या सदरात पडले असते. मात्र तरीहि त्या वृत्त्याचा उगम कामात नसता हे विसरून घालणार नाही.

सकाम मोह

(३) सकाम अकार्यकर्मस्वीकार :—या प्रकारात कामामुळे म्हणजे भोगासक्तीने मनुष्याची मति इतरी भ्रष्ट होऊन जाते की, ती कार्य कर्माला अकार्य व अकार्याला कार्य समजू लागते; आणि ती केवळ कार्यकर्मत्यागच नव्हे तर प्रत्यक्ष अकार्यकर्मस्वीकारहि करिते. कामाच्या या प्रभावाला उद्देशून गीताकार म्हणतात :

इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते

एतैर्विमोहयत्येप ज्ञानमावृत्य दौहेनम् ॥३-४०॥

‘आधीच मंत्र तशातदि मद्य प्याला’ याप्रमाणे या सकाम मोहाच्या परिघात खारडलेले जीव नाना प्रकारचीं आसुरी अकार्य कर्मे करू लागतात :

काममाश्रित्य दुष्पूरं दभमानमदान्विताः

मोहाद्गृहीत्याऽसद्माहान्प्रयतन्तेऽशुचिप्रताः ॥१६-१०॥

[कधीहि पूर्ण न होणाऱ्या कामाच्या आहारां जाऊन, दम-मानीपणा-उन्मत्तता

यानीं भारलेले, (बुद्धीला पडलेल्या) मोहामुळे असत्य गोष्टींचें (सत्य म्हणून) ग्रहण करून—अथवा मनात दुष्ट इच्छा धरून—(हे) कुमार्गगामी लोक (विश्वाच्या अहितार्थ, भलभलतीं घाणेरडीं) कर्मे करण्यास प्रवृत्त होतात]^१. अशा कर्मांना तामस म्हटलें पाहिजे हें उघडच आहे.

अनुबंधं क्षयं हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम्

मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥१८-२५॥

[पूर्वापारसंबंध (परिणाम), सभाव्य हानि, हिंसा, आपलें बळ, याविषयी योग्य सारासारविचार न करिता मोहानें जें कर्म आरभलें जातें तें तामस म्हटलें जातें.]

सकाम मोहाचा हा प्रकार केवळ सुगच्छेपासून शक्य आहे किंवा उद्विग्नतामिश्र सुगच्छेपासूनहि शक्य आहे. कार्यकर्म दुःखद असेल तर त्या विषयी अनावड, व शिवाय वेगळ्याच एखाद्या विषयोपभोगात आसत्ति या उभय मनोविकारांचें मिश्रण होऊन व्यक्ति कार्यकर्म त्यागून अकार्याकडे वळू शकेल

रजोगुण व तमोगुण यांच्या व्याप्तीविषयीं विपर्यस्त ग्रह

तमोगुणस्वरूपी मोहाच्या या भिन्न प्रकाराकडे दुर्लभ करून त्याचें कर्तव्यत्याग हें एकच नकारात्मक स्वरूप आहे अशी समजूत करून घेतल्यानें अनेकांच्या मनात रजोगुण व तमोगुण यांच्या विशिष्ट व्याप्तीविषयी व परस्पर सत्रधाविषयीं विपर्यस्त ग्रह वास करीत असतो. उदाहरणार्थ, “ गीता-तत्त्वमजरीं ”त श्री ज. स. करदीकर म्हणतात: “ तमोगुण हा सर्वांत वार्डिट खरा, तथापि त्यात निद्रा, प्रमाद, आलस्य, अज्ञान यांचें प्राशस्त्य असल्या मुळे त्याचे दुष्परिणाम सत्कार्यांच्या अभावात्मक असतात. यास्तव रजोगुणाच्या प्राबल्यामुळे जितका लोकसंहार होतो तितका तमोगुणामुळे होत नाही.” (पृ. ४६६, श्लोक १४-८ वरील टीप.) तमोगुण हा रजोगुणापेक्षा अधिक वार्डिट असता, रजोगुणानें लोकसंहार अधिक होतो हें म्हणणेंच विसंगत आहे व गीतेचा त्याला आधारहि नाही. रावण, कस, तैमूरलग, नादिरशाहा, चेंगीजखान इत्यादींनीं केलेल्या अमानुष लोकसंहाराच्या मुळाशीं केवळ रजोगुण

नसून तमोगुण होता. खरी गोष्ट अशी आहे की, तमोगुणाचें स्वरूप पक्क 'सत्कार्याच्या अभावात्मक' असतें ही वरील विधानात व्यक्त होणारी ममजुतच चुकीची असून तिजमुळ गीतातत्त्वमजरीकाराचा हा घोटाळा झालेला आहे. त्यांनी प्रमाद व आलस्य याना समानार्थी मानलें आहे असें दिसतें. परंतु आळस नकारात्मक असला तरी प्रमादाचें तितकेंच स्वरूप नाही. प्रमादात केवळ कार्यकर्मत्यागच नव्हे तर प्रत्येक अकार्यकर्मस्वीकारहि समाविष्ट असतो. श्रीरामानुजाचार्यांनी म्हटल्याप्रमाणें 'प्रमाद' म्हणजे 'अनवधाननिमित्तात् सत्कर्मणि प्रवृत्तिः' (बुद्धीच्या अनवधानतेमुळे, घोटाळामुळे होणारी असत्कर्माकडे प्रवृत्ति) होय^१ नीळकण्ठीमाध्यात प्रमाद म्हणजे 'कार्याकार्यनिवेकराहित्यम्' असें म्हटलें आहे^२, पण तें तितकेंसे समर्पक नाही. चागलें व वाईट यात योग्य विवेक करण्याची शक्ति काम करीनाशा होऊन मनुष्य वाईटाकडेच प्रवृत्त होऊ लागतो ती मनःस्थिति प्रमाद होय. हा प्रमाद सकाम असेल किंवा केवळ बौद्धिक अज्ञानजन्य म्हणजे निष्काम असेल. परंतु तो उगम कसाहि असला तरी केवळ नकारात्मक आलस्य व प्रत्यक्ष कुप्रवृत्तिपर प्रमाद यातील भेद दृष्टि-व्याड करणें इष्ट नाही

तमोगुणाचे परिणाम

चौदाव्या अध्यायातील तेराव्या श्लोकान तमोगुणाच्या वृद्धीचे पुढील चार परिणाम वर्णिले आहेत, अप्रकाश, अप्रवृत्ति, प्रमाद आणि मोह. यातील 'अप्रकाश' म्हणजे चागल्यावाईटाचा निर्णय करण्याची बुद्धीची असमर्थता, यात बुद्धि अघारान चान्चपडू लागते व तिला मार्ग दिसेनासा होतो. काय योग्य व काय अयोग्य याचा खरा किंवा खोटा कोणताच निर्णय देण्यास ती

१ श्लोक १४-१७ वरील भाष्य शिवाय पाहा प्रमाद म्हणजे "इष्ट कर्तव्य न करिता अनिष्ट असे कर्तव्य करणे"—श्री चिं ग भानू संपादित श्रीमद्भगवद्गीता, भाग तिसरा, पृ १४०

२ श्लोक १४-१३ वरील भाष्य पाहा 'गीतारहस्य'कारांनी प्रमादाचा 'कर्तव्य मूढता किंवा कर्तव्याचा विमर' असा दिलेला अर्थ (श्लोक १४-९ चे भाषांतर पाहा) देखील अग्राच नदिस्य असून त्यात प्रमादातल कुर्मप्रवृत्ति स्पष्ट होत नाही. गाकरभाष्यांतहि प्रमाद म्हणजे 'प्रसक्तव्याकरणम्' इतकच म्हटलें आहे

असमर्थ होऊन मनुष्य सशयभोवत्यात गिरक्या खात फिरतो, व त्याची केविलवाणी स्थिति होते.^१ अर्जुन ब्रह्मर्षी याच अवस्थेत होता.

अप्रवृत्तीत कर्तव्याचे ज्ञान असूनहि तें करण्याकडे प्रवृत्ति होत नाही; आणि त्याची कारणे निद्रा व आलस्य अशी असतात (पहा श्लोक १४-८). अप्रकाश व अप्रवृत्ति या दोहोंत कार्यकर्मत्याग असला तरी यात पुढील भेद आहे. अप्रकाशात काय चागलें याचें नीट ज्ञानच नमत; अप्रवृत्तीत तें असतें पण तरीहि तदनुसार आचरण करण्यासाठीं अनिच्छा असते. आता ही तामस अप्रवृत्ति व श्लोक १८ ८ मध्ये वर्णिलेली राजस कर्मत्यागपर अप्रवृत्ति यातील भेद पाहा. या दोहोंतहि कर्तव्याची स्मृति जागृत असली तरी, राजस अप्रवृत्तीचा उगम दुःखविषयक उद्विग्नतेत आहे; तर तामस अप्रवृत्तीचा निद्रानृत्तीत व आठमात म्हणजे सुखासीनतेत आहे. आज्ञाशी मनुष्य कर्मास नकार देतो तो त्या कर्मानें दुःख प्राप्त होईल या भयानें नव्हे; तर तें कर्म करण्याच्या उद्यमानें (परिश्रमानें) वर्तमान असतेंच स्वस्थ राहण्यातलें सुख कमी होईल म्हणून ! मागे सहाव्या प्रकरणात सुखदुःखानुभव स्वतंत्र असल्याचें म्हटलें आहे त्याचें स्मरण येथें आवश्यक आहे. जर हे दोन्ही अनुभव एकात्म मानले—सुखात घट म्हणजेच दुःख व दुःखात घट म्हणजेच सुख असें मानले—तर हा राजस कर्मत्याग व तामस निद्रालस्य हे एकच ठरतील. पणु गीताकार सुखदुःखात भिन्नत्व मानीत असल्याने त्यानीं या दोन प्रकारच्या अप्रवृत्तीत भेद करणें सुमंगतच आहे. याशिवाय, तामस अप्रवृत्तीत मनुष्य प्रत्यक्ष अन्य एखाद्या सुखानें आसन्न होऊन आवश्यक कर्तव्यास नकार देत असतो असेहि नाही. तें कर्तव्य सुगमप्रदृष्टि असले तरी निष्क्रियतेतच जें स्वस्थपणाचें सुख असतें त्यास आसक्त होऊन असा तामसी मनुष्य त्या कर्मास नकार देईल. यासाठीं अधिक सूक्ष्म शब्दात घोळारयाचें ह्याव्यास तामस अप्रवृत्ति ही दुःखभयानेहि नसते व सुखस्पृहेनेहि नसते; सुख व दुःख या उभयतांच्या अभावात्मक अशी जी एक निष्क्रियतेची

१ " अप्रकाश कर्तव्याकर्मव्यविवेकाभाव "—धनपतीकृत भाष्योत्तरदीपिका, श्लोक १४-१३ परील भाष्य.

२ पाहा ' ज्ञानानि धर्मं न च मे प्रवृत्तिः '—(महाभारत).

तृतीयावस्था असते तिच्यात आसत् होऊन कर्म करण्यास नकार देणारी ही मन स्थिति होय ।^१

अप्रकाश व अप्रवृत्ति ही तमोगुणाची केवळ कार्यकर्मत्यागपर म्हणजे नकारात्मक स्वरूप होत, उलट प्रमादात वर सांगितल्याप्रमाण प्रत्यक्ष निपिद्ध-कर्मप्रवृत्ति असते आता राहिला मोह, वस्तुतः मोह हा तमोगुणी मन स्थितीचा स्वतःच असा एक चवथा प्रकार मानण्यापेक्षा अप्रकाश व प्रमाद या दोन प्रकारात कमी अधिक प्रमाणात आढळून येणारी बुद्धीची भुरळ, कर्तव्याकर्तव्य विषयक भ्रम अथवा अज्ञान असा त्याचा अर्थ करणे शक्य आहे. गीतेत या अर्थाने त्याचा उपयोग अनेक स्थळां आलेला आहे मात्र अप्रवृत्ति मोहात तितक्या समर्पकतेने बघेल असे वाटत नाही, कारण तिच्यात कर्तव्याच विस्मरण नसून निद्रालस्यामुळे ते करण्याची अनिच्छा असते यासाठी मोह म्हणजे निद्रा अथवा आठस असा काही माध्यम दिलेला अर्थ^२ योग्य वाटत नाही. तुला साप्रत मोह प्राप्त झाला आहे असे श्रीकृष्ण अर्जुनास म्हणतात तेव्हा (उदाहरणार्थ, पाहा श्लोक २५२, ४-३५, १८-७२); आणि तुझ्या उपदेशाने माझा हा मोह दूर झाला असे अजुन म्हणतो (श्लोक १११, १८-७३) तेव्हा मोहाचा अर्थ निद्रा किंवा आठस रासच नव्हे ! यासाठी मोहाचा व्यापक, पण तरीहि संपूर्ण तमोगुणाहून कमी, असा अर्थ करणे शक्य असून या अर्थाने नकारात्मक अप्रकाश व प्रत्यक्ष कुप्रवृत्तिपर प्रमाद असे त्याच दोन भेद होतात आम्ही या प्रघात मोहाचा असाच अर्थ केला असून, त्याच्या प्रथम भेदाला कार्यकर्मत्याग व दुसऱ्याला निपिद्धकर्मस्वीकार अशी नावे दिली आहेत. गीतेत श्लोक ४ १७ मध्ये वापरलेली परिभाषा उपयोजून याना अनुक्रमे अकर्म व विरम असेहि म्हणता येईल.^३

१ बरीच विवचनावरून कार्यकर्मत्यागाचे पुढील तीन प्रकार वाचकाच्या लक्षात येतील (१) कायाहेशमयार्थ-राजम (२) बौद्धिक अप्रकाशोद्भव-तामस (३) निद्रास्यजन्य अप्रवृत्तीमुळे-तामस

२ उदाहरणार्थ पाहा "मोहो निद्रालस्यादिरूप" - नीलब्रंठीभाष्य (श्लोक १४ १३), "मोहा निद्राविरमयो वा" - मधुसूदनीभाष्य (श्लोक १४ १३)

३ अर्थात् तमोगुणी अकर्म आणि पूर्ण ज्ञानगपन्नतमुळे कर्मांतच सत्त्वत प्रतीत होणारे अकर्म (पाहा श्लोक ४ १८, २०) या गोष्टी अगदी भिन्न आहेत.

परंतु जेथे मोह शब्दाचा असा व्यापक अर्थ करावयाचा नसेल, व अप्र-
काश, अप्रवृत्ति, प्रमाद याच्या बरोबरीने तमोगुणाचा एक वेगळा चवथा
प्रकार म्हणून मोहास मानावयाचें असेल, तेथे त्याचा अर्थ बुद्धीची जडता,
विस्मरण, ग्रहणशक्तीचा अभाव, आकलनशक्तीची कमतरता असा करिता
येईल.

तमोगुणांत अप्रवृत्तीशिवाय कुप्रवृत्तीहि येते

याप्रमाणें तमोगुणाचें स्वरूप केवळ निष्क्रियतापर किंवा अकर्मण्यपर
नसून, प्रत्यक्षपणें कुकर्मप्रवृत्तीपरहि असू शकतें. हें वर उद्धृत केलेल्या श्लोक
१८-२५ वरूनहि स्पष्ट होतें. रजोगुणात व्यक्ति एकदरीत विहित स्वरूपाचें
असें कर्म पण सकामप्रेरित होऊन करिते.' निषिद्धकर्मप्रवृत्ति रजोगुणात न
मोडता तमोगुणात मोडते. यामुळें, 'गीतातत्त्वमजरी'कार समजतात त्याप्रमाणें
तमोगुणापेक्षा रजोगुणानें अधिक भयानक व अनिष्ट परिणाम संभवनीय नाहीं;
किंबहुना तमोगुणापेक्षा रजोगुण जात्या श्रेष्ठ असला तरी परिणामी अधिक दुष्ट
ठरतो हें विधानच बदतोव्याघातपूर्ण वाटतें! कुकर्मप्रवृत्तीचा समावेश तमो-
गुणात न करिता रजोगुणात करण्याचा हा प्रघात व त्याचे दुष्परिणाम इतरहि
काही भाष्यात आढळतात. उदाहरणार्थ, धनपतींची 'भाष्योःर्ण्यदीपिका' पाहा.
चौदाव्या अध्यायातील —

लोभः प्रवृत्तिरारभः कर्मणामशमः स्पृहा

रजस्येतानि जायन्ते विवृद्धे भरतर्षभ ॥ १४-१२ ॥

या श्लोकाचा सबंध बद्धतः मीमांसनीय परिभाषित ज्यांना 'काम्य' व 'नैमित्तिक'
कर्म म्हणतात, त्यांच्याशीं असून 'निषिद्ध' कर्मांशीं नाहीं. निषिद्ध गोष्टी-
विषयीं लोभ, प्रवृत्ति, स्पृहा या गोष्टी रजोगुणात न मोडता, याच्या पुढल्याच
श्लोकात वर्णिलेल्या 'प्रमाद' स्वरूपा तमोगुणात समाविष्ट मानल्या पाहिजेत.
पण धनपति यातील 'आरभ' शब्दाचें स्पष्टीकरण करताना 'काम्यनिषिद्ध-
लौकिकविषयांगा व्यापाराणामुद्यमः' असें म्हणून निषिद्ध कर्मांचाहि त्यात
उल्लेख करित आहेत. तसेंच, 'लोभ' शब्दाचा अर्थ देताना 'स्वतःजन्य

१ पाहा श्लोक १८-१४ : "सया तु धर्मकामार्थान्भृत्या धारयतेऽर्जुन । प्रमंगल
पलाकांक्षी भूतिः सा पर्य रात्रयी।"

विपुल धन असताहि दुसऱ्याच्या घनाचे ठायीं लुब्धता' असे त्यानीं म्हटल आटे. परतु हा असा लोभ तामस होय, राजस नव्हे राजस लोभात मनुष्याची स्वतःसाठीं एकदरीत समाजमान्य मार्गानें शक्य तितका धनसंचय वाढविण्या कडे प्रवृत्ति होईल तामस लोभ हा 'प्रमाद'च होय. निपिद्ध कर्मविषयक स्पृहा म्हणजेहि तामस प्रमादमोहच होय. या अशा प्रफारच्या कुप्रवृत्तीनाहि तमोगुणातून वगळून रजोगुणात समाविष्ट केलें तर "तमस्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम्" (१४८) या मार्मिक तमोगुणवर्णनात स्वारस्य तरी काय उरणार ? निपिद्ध कर्मविषयांची स्पृहा, निपिद्ध वस्तूविषयी लोभ, या अशा गोष्टीच तर प्राणिमात्राला मोहिनी घालण्यात प्रमुख असतात ! मात्र अशी की, याच श्लोकातील (१४-८) 'प्रमाद' शब्दाचें स्पष्टीकरण करताना 'भाष्योत्कर्षदीपिका'कार स्वतः म्हणतात : "कार्यान्तरासक्तया चिकीर्षितस्य कर्तव्यस्याकरण प्रमादः" [अन्य (म्हणजे अर्थातच अकर्तव्यरूप, निपिद्ध) कर्मांत आसक्त झाल्याने जे करावयास हवें तें कर्तव्य न करणें]. या अर्थाने निपिद्ध कर्मासक्ति ही तमस्वरूपी प्रमादच ठरते. परतु तरीहि हें विसरून तिला त्यानीं इतरत्र रजोगुणात समाविष्ट मानले आहे. इतकेंच नव्हे, तर श्लोक १४-१८ मध्ये सत्त्वस्थाना श्रेष्ठ, राजसाना मध्यम व तामसाना निकृष्ट गति प्राप्त होते असें जें म्हटलें आहे, त्याच्या स्पष्टीकरणार्थ धनपति लिहितात : "तया राजसाः रजोगुणवृत्ते लोभादिपूर्वके काम्यनिपिद्धादिराजसे कर्मणि स्थिताः मध्ये दुःखबहुलेऽल्पसुप्ते मनुष्यलोके तिष्ठन्ति मनुष्येषूप्यग्रन्ते । जघन्यगुणद्वयापेक्षया निकृष्टः स चामौ गुणश्च तस्य जघन्यगुणस्य तमसः वृत्ते निद्रान्तस्थादौ स्थिता जघन्यगुणवृत्तस्था मूढाः सदैव तामसाः अथो गच्छन्ति पश्चादिप्युत्पद्यन्ते." म्हणजे याचा आशय असा की, प्रत्यक्ष निपिद्ध कर्म करणारे मध्यम गति पावतात, पण निद्रालक्ष्यादि कारणानें कार्यकर्म त्यागून केवळ निष्क्रिय स्वस्थ उमगारास मात्र त्याहून अधम गति प्राप्त होते ! हें मरि उगडच विसगत व युक्तिविरोधी आहे. आनदाची गोष्ट इतकीच की, मूळ गीतेनींय विवेचन या टोपापासून आलिन आहे !

तमोगुणाच्या प्रमुख परिणाम 'प्रमाद' होय

गीतावर्णित तमोगुण हा केवळ नकारात्मक—अप्रवृत्तिपर—असतो, व योग्य अथवा अयोग्य मर्ने कर्मांच्या प्रवृत्तीनें स्थान रजोगुणांत होय या गैरममजुतीचे

हे सारे साहजिक परिणाम होत. श्री. अरविंद घोषांच्या पुढील उद्घारात हीच गैरसमजूत व्यक्त होत आहे. "the essence of rajas is movement and impulsion and kinesis, *pravritti*, but the essence of tamas is inertia, *apavritti* Tamas is inertia of nescience and inertia of inaction, a double negative' (*Essays on the Gita*, Second Series P 252 53) 'यात अरविंदानीं तमोगुणाच्या स्वरूपवर्णनात अप्रकाश (inertia of nescience) व अप्रवृत्ति (inertia of inaction) या नकारात्मक गोष्टींवरच लक्ष केंद्रित केले असून, प्रत्यक्ष कुकर्मप्रवृत्तिपर प्रमादाकड दुर्लक्ष केले आहे परंतु खुद्द गीतेतील शब्दयोजना पाहतां, गीता कारांनी तमोगुणात या नकारात्मक गोष्टींबरोबरच किंबहुना त्याहून अधिक महत्त्वाचें स्थान प्रमादास षट्शाने दिल्याचें आढळून येईल. चौदाव्या अध्यायातील पुढील श्लोक पाहा :

तमस्त्वज्ञानज विद्धि मोहन सर्वदेहिनाम्
 प्रमादालस्यनिद्रामिस्तन्निवध्नाति भारत ॥ १४-८ ॥
 सत्त्व सुखे सजयति रजः कर्मणि भारत
 ज्ञानमाप्त्य तु तम प्रमादे सजयत्युत ॥ १४ ९ ॥
 अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च
 तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुरुनदन ॥१४-१३॥
 सत्त्वात्सजायते ज्ञान रजसो लोभ एव च
 प्रमादमोहौ तमसो भयतोऽज्ञानमेव च ॥१४-१७॥

यात चारही ठिकाणी प्रमादाचा न विसरता उल्लेख केला आहे. नवव्या

१ शिवाय अमें पाहा की, या भाष्यकाराच्या मते स्वतः अर्जुन केवळ कार्यकर्मत्यागाच्या नकारात्मक भूमिकेवरच न थावतां (निदान मनाने तरी)-भिक्षाचर्य-स्वरूपी-निषिद्धकर्मस्वाकाराच्या शोभात प्रविष्ट झाला होता म्हणजे यांच्याच मतात अतृप्त, ता तमोगुणात नमून रजोगुणात होता परंतु अमें अगेल तर त्याला माह झाला होता अमें म्हणता यणार नाही कारण गातेने मोहाचा मगध नि मदिग्धपण तमोगुणाचिच ओढला आहे पण मग गातेतच अर्जुनास मोह झाला होता अमें अथपसून इतिपावर्तो 'अभ्यामपूर्वकं म्हणजे अह त्याचा काय बाप ?

श्लोकात तर तमोगुणाचे परिणाम अति सक्षेपानें सागताना इतर सर्व बाबींना वगळून केवळ प्रमादाचाच उल्लेख केला आहे. तेराव्यात सर्वांचा सविस्तर निर्देश आहे. सतराव्यात पुनः अप्रवृत्ति गाळली आहे.

गीताकार तमोगुणाच्या क्षेत्रात अप्रवृत्तीपेक्षा प्रत्यक्ष कुप्रवृत्तीलाच जास्त महत्त्व देतात हे पुढील उल्लेखांवरूनहि निःसदिग्ध दिसून येते. सतराव्या अध्यायात भ्रदा, आहार, यज्ञ, तप, दान, इत्यादींचे सात्त्विक, राजस व तामस असे त्रिविध भेद करून त्यापैकी प्रत्येकाची स्वतंत्र व्याख्या दिलेली आहे. जर तमोगुण केवळ अप्रवृत्तिपर मानला तर या व्याख्या सभवणारच नार्हात. तामसी श्रद्धेत केवळ योग्य विषयाच्या पूजेचा अभाव असतो इतकेंच नव्हे तर प्रत्यक्षपणें निषिद्ध वस्तूची पूजा असते हे पुढील श्लोकात सांगितले आहे :

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसाः

प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥१७-४॥

याचप्रमाणें तामस आहार म्हणजे केवळ निराहार अथवा उपवास नव्हे, तर प्रत्यक्ष निषिद्ध अन्नाचें सेवन होय :

यातयामं गतरसं पूति पर्युपितं च यत्

उच्छिष्टमपि चामेध्यं भोजनं तामसप्रियम् ॥१७-१०॥

[अधेकचे, सत्त्वहीन, दुर्गंधियुक्त, शिळें, उष्टें आणि अपवित्र देतील असे भोजन तामसवृत्तीच्या माणसाला आवडतें.] आता तामस यज्ञाची व्याख्या पाहा :

विधिहीनमसृष्टान्नं मंत्रहीनमदक्षिणम्

श्रद्धाविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते ॥१७-१३॥

[शास्त्रनिधिविरुद्ध, अन्नदानविरहित, मंत्रहीन व दक्षिणेशिवाय, (आणि) श्रद्धेविना (केलेल्या अशा) यज्ञाला तामस म्हणतात.] याप्रमाणेंच श्लोक १७-१९ मध्ये तामस तपाची व १७-२१ मध्ये तामस दानाची व्याख्या दिलेली आहे. याशिवाय श्लोक १८-२२ मध्ये तामस ज्ञानाची व्याख्या दिली असून, श्लोक १८-२५ मध्ये तर तामस कर्मांचीच व १८-२८ मध्ये तामस कर्त्यांची व्याख्या देऊन तमोगुण हा एक अप्रवृत्तिस्वरूपच असतो या अपसमजुतीचा

पूर्ण निरास केला आहे! या सर्व व्याख्या तमोगुणांतील 'प्रमादा'ला अनुलक्षून आहेत हे उपपन्न आहे. श्लोक ४-१७ मध्ये कर्म, अकर्म आणि विकर्म या तिघांचेहि तत्त्व जाणणे आवश्यक आहे असे म्हटले असले तरी त्या अध्यायांत नंतर कर्मांचेच तत्त्व विशद केले असून कर्मांत तात्त्विक अकर्मण्य कसे असू शकते ते दाखविले आहे. परंतु विकर्मांचा तेथे खुलासा नाही. तो खुलासा गीताकारांनी सतराव्या व अठराव्या अध्यायांतील या व्याख्यांच्या द्वारे केला आहे हे आतां वाचकांच्या ध्यानांत येईल.

हे सर्व लक्षात घेऊनच आम्ही तमोगुणात्मक मोहाचे केवळ कार्यकर्मत्याग व प्रत्यक्ष निषिद्धकर्मस्वीकार असे दोन प्रकार केले असून, यातील द्वितीय प्रकाराचे पुढे जाऊन निष्काम म्हणजे केवळ बौद्धिक घोंटाळ्यावर आधारभूत व सकाम म्हणजे सुखदुःखविचारोद्भव असे दोन पोटभेद केले आहेत. पहिला प्रकार मात्र केवळ बौद्धिक अज्ञानजन्य म्हणजे निष्काम असतो. तो जर सनातन-म्हणजे दुःखविषयक उद्विग्नतेमुळे उत्पन्न झालेला असेल तर तो तमोगुणात न मोडता गजस म्हटला जातो.^१ या सर्वांचे पुरेसे स्पष्टीकरण वर केलेले आहे.

अजुंनावर सकामतेचे अन्याय्य आरोप

अजुंनाचा मोह यांपैकी पहिल्या म्हणजे निष्काम कार्यकर्मत्यागाच्या प्रकारात पडतो. परंतु श्री शंकराचार्य व इतर अनेक भाष्यकार म्हणतात त्याप्रमाणे अजुंनाने स्वधर्मपरित्यागच नव्हे तर प्रत्यक्ष परधर्मस्वीकार केला होता व म्हणून त्याचा मोह उपरोक्त दुसऱ्या प्रकारात पडतो असेहि मानले तरी तो सकाम मात्र नव्हता. त्याचा युद्धविरोध कोणत्याहि भोगासक्तीवर, कामागनेवर, वैयक्तिक लौकिक सुखदुःखविषयक चित्तेवर आधारलेला नसून उच्च तो या गोष्टींच्या तीव्र विरोधातून निर्माण झाला होता. परंतु तरीहि द्विती तरी भाष्यकारांना अजुंनमोहाच्या मुळाशी कामाचा आधार दिसतो याबद्दल आश्चर्य यातले। श्री. राजवाडे आपल्या "गीताभाष्यात" (पृ. २०)

१ हेच कार्यकर्मत्यागाचा हा प्रकार दुःखविषयक उद्विग्नतेपासून शक्य असला तरी-कारणाने विचार करावयाचा शास्त्राग-शुभविषयक स्पृहेपासून शक्य नाही हे शास्त्र वाचकांच्या ध्यानी येईलच. कारण ती स्पृहा व्यर्थता केवळ कार्यकर्मत्यागाशीच न घडविता, ते मुग जया अन्य कर्मांपासून अपेक्षित असेल त्याचडे खेपून येईल.

म्हणतात: “ मीं हें युद्ध केलें तर त्यात स्वजनघात होईल, व त्यामुळे मला पुढें राज्यभोगादींचे सुख लाभणार नाही, अशा प्रकारची स्वतःच्या कर्म फलाची आकांक्षा धरून तो कर्माचा विचार करीत बसला हीच त्याची मुख्य चूक आहे ” परंतु यात अर्जुनावर केलेला आरोप अन्याय्य आहे. जो अर्जुन

न कांक्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुप्तानि च

किं नो राज्येन गोविंद किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ १-३२॥

अमे निर्वाणीच उद्धार काढीत आहे, जो प्राणावर व त्रैलोक्याच्या राज्यसुखावरही या परिस्थितीत वेळ पडल्यास पाणी मोडण्याच्या गोष्टी करीत आहे, त्याच्यावर राज्यभोगसुप्तात प्रत्यवाय येईल या धास्तीने युद्धास नकार देण्याचा आरोप उचित नाही. या स्वजनघातामुळे आम्ही पापात, नरकात पडू व मोक्षाला, श्रेयाला, अतरू हा त्याचा रस आक्षेप होता. आणि कर्माच्या दृष्टान्निष्ठतेचा अशा प्रकार विचार करण्यात काही एक गैर नव्हत, चूक होती ती अशी की, या विशिष्ट स्वजनघातापासून हे नरकप्राप्तीचे व मोक्षविन्मुखतेच परिणाम उत्पन्न होऊन येणार नव्हते मात्र, आपल्या कर्मानें मोक्ष पदरात पडेल किंवा उलट नरकवास नाशिबी येईल या दृष्टीने कर्माचा व त्याच्या परिणामाचा विचार करण्यात गीतेच्या दृष्टीने काहीही टाप नाही. मोक्षाची आकांक्षा व नरकाचा द्वेष या गोष्टी सकामतेंत येत नाहीत हे आपण मागे पाहिलेच आहे.

अर्जुनाचें मोहकलिल

अर्जुनाच्या मोहाविषयी हा असा चुकीचा ग्रह करून घेतल्याने अनक माध्यकारांनी श्लोक २५२ च्या अर्थाचा अनर्थ करून टाकला आहे ! श्लोक २५३ मगधी, व विज्ञेयत. त्यातील ‘ श्रुतिविप्रतिपत्ता ’ पदासंबंधी

१ अर्जुन मोहाच्या भरात मोक्षहि नसे म्हणत होता असें पंडित सातवळेकर लिहितात (पुरुषार्थबोधिना टीका, १९४९, पृ ३६ कालम २, शेवटचा परा) पण तें बरोबर नाही अर्जुनाला माक्ष केव्हाहि नकोसा झाला नव्हता उलट हा स्वजनघात मोक्षाम विरोधी आहे येवढ्यासाठीच तो त्याला नकार देत होता त्याला या युद्धात पाप व म्हणून मोक्षविन्मुखता दिसत होती, व हें युद्ध तमें नाही हें धीवृष्णानें स्वला पटवून दिले याचा सविस्तर उद्घापोह मागील दोन प्रकरणात आलाच आहे

मागें सातव्या प्रकरणात विस्तृत स्पष्टीकरण केलेंच आहे आता श्लोक २-५२ मधील 'मोह कलिल' हा शब्दप्रयोग पाहा :

यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति

तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥२-५२॥

यात सांगितलेलें अर्जुनाच्या बुद्धीला प्रासणारें हें मोहकलिल कोणतें ? अर्जुनाच्या मोहाचें वास्तविक निष्काम स्वरूप आपण पाहिलेंच आहे. पण अर्जुनावर सकाम मोहाचा आरोप करू पाहणारे 'गीतातत्त्वमजरी'कार या श्लोकाचा पुढील अर्थ देतात: "जेव्हा तुझी बुद्धि या सुखोपभोग भोगण्याच्या इच्छेच्या मोहरूपी गडद पाण्यातून बाहेर पडेल तेव्हा तुला ऐकावयाच्या व ऐकलेल्याहि गोष्टींचा (पापपुण्यात्मक कर्मकांडाचा) कटाळा येईल." (जाड ठसा आमचा). येथे काम आणि मोह यात घोटाळा करून एकाचा दुसऱ्यावर व्यर्थ आरोप केलेला आहे! पण या दोघातला तात्त्विक भेद बाजूस टेवला तरी, अर्जुनाच्या त्या समयींच्या युद्धनकाराच्या, 'धर्मसमूहचेतावस्थे'च्या, मुळाशी "सुखोपभोग भोगण्याची इच्छा" तरी खरोखर कोणती होती ? तो तर त्रैलोक्याच्या राजसुखावरही लथ मारू चाहत होता! श्री करदीकराचा अर्जुनावरील हा आरोप सर्वथैव असमर्थनीय आहे! पडित सातवळेकरांनी तर या 'मोहकलिल' शब्दावर खूपच प्रपंच करून त्याचा सत्रध प्रत्यक्षपणें काम व लोभ यांच्याशी जोडला आहे, व हें मोहकलिल दूर करण्याचा मार्ग म्हणून ब्रह्मचर्य व अपरिग्रह इत्यादींचा उल्लेख केला आहे! परंतु अर्जुनाच्या युद्धविरोधाचा आणि स्त्री विषयक कामवासनेचा जवळचा तर राहोच पण दूरचाहि फाही सत्रध होता काय ? स्त्रीसुखाच्या आसक्तीमुळे तो या युद्धापासून परावृत्त होऊ पाहत होता असें खरोखरच कोणास म्हणावयाचें आहे काय ? बरील श्लोकातील 'मोहकलिल'चें स्पष्टीकरण करताना पडित सातवळेकर म्हणतात: "या अवस्थेमध्यें असलेला मनुष्य मोहाच्या मलिनपणामध्यें गुंतून राहतो. सर्ग बाजूतीं ही

१ शिवाय, एकीकडे अर्जुनावर साख्यप्रणीत सर्वकर्मसंन्यासवादाचा पकड बसली होती असेंहि म्हणावयाचें, व दुसरीकडे त्याच्यावर 'सुखोपभोग भोगण्याच्या इच्छे'चा आरोपहि करावयाचा, या विलक्षण विसंगतीस काय म्हणारें ?

२ पुरुषार्थ बोधिनी भगवद्गीता, पृ १४१-१४३.

मलिनतेची अवस्था असते, अमें समजावें. मोहामुळेंच हा विषयाच्या घाणीत रुतून राहतो. शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध हे पाच विषय वर्ण, त्वचा, नेत्र, रसना आणि नासिका या इंद्रियाचे आहेत जेव्हा मनुष्य मोहामुळें या इंद्रियाच्या द्वारे या विषयमर्दमात रुततो, तेव्हा याचें बल क्षीण होतें, त्याला मलीनता प्राप्त होते. ” हें सारें विवेचन योग्य असेल, पण अर्जुनमानसावस्थेचा या-याशी काय संबंध ? जिऱ्हुना हें विवेचन मोहकलिलाचें नसून काम कलिलाचें आहे, आणि मोहाचें म्हटलेंच तर हें सकाम मोहाचें वर्णन म्हणता येईल पण अर्जुनाच्या मोहाचें वास्तविक स्वरूप याहून अगदींच भिन्न होतें ! परंतु ही गोष्ट दृष्टीआड कल्याणें वरील श्लोकातील ‘निर्वेद गतासि’ या शब्दातून त्यानीं ‘भोगापासून विरक्त होण्याचा’ अर्थ काढला आहे ! पण या ‘निर्वेद’चा संबंध भोगाशी नसून हें युद्ध पापमय आहे या स्वरूपांच जें अर्जुनांनं ऐकलें होतें त्याच्याप्रदल कगळा वाटण्याशी आहे, हें मागें ‘श्रुति विप्रतिपत्ता’ (२५३) या पदाच्या केलेल्या चर्चेवरून वाचकाच्या ध्यानात आलेंच असेल

तेदाची गोष्ट अशी की, या श्लोकाकडे पाहण्याचा ज्ञानेश्वरीचा दृष्टि-कोनहि सदिग्ध आहे. ज्ञानेश्वर महाराज आपल्या भाष्यात म्हणतात “तु ऐसा तें होसी । जें माहातें येया साडिसी । आणि वैराग्य मानसी । सचरैल ॥” (२२८०) आताच वर म्हटल्याप्रमाणे ‘येया मोहाचा’ वैराग्याशी प्रत्यक्ष संबंध नाहीं, त्या मोहाचा संबंध देहाःमविषयक अज्ञानाशी व त्याशिवाय प्राप्त युद्धकर्मांच्या निर्दोष स्वरूपाविषयी अर्जुनाच्या बुद्धीस पडलेल्या सशयाशी आहे तो मोह भोगवृत्तिजन्य-कामजन्य-नव्हता, व म्हणून केवळ तनिरसनानें विरक्तीचे फल प्रत्यक्षपणें अर्जुनाच्या पदरीं पडणार न हें या श्लोकावरील शांकर भाष्यातहि ‘वैराग्य’ शब्द आलेला आहे, परंतु तो ‘निर्वेद’ या मूळ पदाच्या स्पष्टीकरणार्थ असून, मोहनिरसनानंतर ‘जें एकावयाचें व जें ऐकल याच्या विषयी तुला वैराग्य म्हणज पूर्ण अनिच्छा वाढू लागेल’ असा आचार्यानीं श्लोकाच्या उत्तरार्धाचा दिलेला अर्थ योग्य आहे. साराश, तें वैराग्य ऐहिक सुखभोगप्रियय वैराग्य नसून शाब्दिक ज्ञानाच्या श्रवणाचें वैराग्य आहे. पण ज्ञानेश्वरीत वैराग्य शब्द श्लोकाच्या पूर्वार्धाच्याच स्पष्टीकरणात आला असून त्याचा भोगवैराग्य हा आशय दिसतो उत्तरार्धाचें स्पष्टीकरण ज्ञानेश्वरीनीं स्वतःचपणें २८२ व्या श्लोकांत यथार्थपणें केलें आहे

उपरोक्त 'मोहकलिला'चा श्रीरामानुजाचार्योनी दिलेला पुढील अर्थहि अर्जुनाला अन्याय करणारा आहे : "मोहकलिलम् अत्यल्पफलसंगहेतुभूत मोहरूप कलुप" (अत्यत अल्प फलाच्या आसक्तीच्या हेतुभूत मोहरूपी गाळ) आणि त्याचप्रमाणे नीळकठी भाष्यातील पुढील स्पष्टीकरणातहि अर्जुनावर सकाम मोहाचा अन्याय्य आरोप दिसून येतो : "ते तव मोहः इष्टानिष्टवियोगसयोगजपरितापजन्य वैचित्य तदेव कलिलम्." [तुझा मोह म्हणजे इष्ट वस्तूला मुक्त्याने व अनिष्ट वस्तूच्या प्राप्तीने होणाऱ्या चित्त-धुव्धतेपासून उद्धवणारा शोक हाच जणू गाळ]. यात इष्ट वस्तु म्हणजे मोक्ष व अनिष्ट वस्तु म्हणजे नरक असे अर्थ घेतले तर वरील उद्गार अर्जुनास लागू पडतील, परंतु या इष्टानिष्टवियोगसयोगान उत्पन्न होणारा परिताप आक्षेपाई नाही, तो कलिलस्वरूपी नाही, व मोह नाही, उलट तो स्वागताईच आहे. परंतु वरील भाष्यकारांना हे अर्थ अभिप्रेत असतीलसे वाटत नाही. ते इष्ट व अनिष्ट याचे लौकिक सुखदुःखस्वरूपी अर्थ करित आहेत. या अर्थाने अर्जुनाच्या मोहाचे असे विवरण अयोग्य आहे, हे आतांपावेतो अनेक उदाहरणे घेऊन आम्ही स्पष्ट केलेच आहे.

प्रकरण दहावें



अर्जुनाची आत्मविषयक निर्ममता



श्री विनोबा भावे यांचा अर्जुनमानसविषयक गौरसमज

अर्जुनाचा मोह प्रत्यक्षपणे कामस्वरूप होता असा आरोप करणाऱ्यांची उदाहरणे मागील प्रकरणात पाहिली. आता हाच आरोप अप्रत्यक्षपणे कसा केला गेला आहे हे पाहा. अर्जुनाच्या मोहाचा उगम कामात पाहणाऱ्यांच्या मोहाने गीताभ्यासना आजपर इतक्या तीव्रपणे मासलेले आहे की, या ना त्या कोणत्या तरी मागे त्या भ्रामक समजुतीस चिकटून राहणाऱ्यांचा प्रस्न अनेकांनी अनेक प्रकारे केला आहे ! याचे आगली एक मासलेवाईक उदाहरण आता आम्ही वाचकांच्या समोर ठेवतो. “ गीता प्रवचने ” नामक आपल्या पुस्तकात श्री. विनोबा भावे अर्जुनाच्या प्रारंभिक अवस्थेला उद्देशून म्हणतात : “ आपणाला अर्जुनाची भूमिका तपासली पाहिजे...अर्जुन रणागणावर उभा राहिला तो कृतनिश्चयान आणि कर्तव्यभावनेने उभा राहिला होता....अर्जुन सभोवार नन्नर फिरवितो तो त्याला काय दिसते ? टोन्ही बाजूला आपल्याच नातेवाईकाचा, सग्याग्रोपन्याचा प्रचंड मेळावा उभा आहे...तो सारा स्वजनसमूह पाहून त्याच्या हृदयाची कालवाजालय सुरू होते. त्याला पार वार्डट वागते ..हे असे का ! काय त्याच्या टिकागी अशोकाप्रमाणे अहिंसावृत्तीचा उदय झाला होता ? नाही, ही सारी स्वजनासक्ति होती. आजच्या पटनेला हि चर समोर गुढ, षधु, आत नसते तर त्याने शत्रूंची मुढकी चेंडूप्रमाणे उढविली असती पण आत्मक्तिजन्य मोहाने त्याची कर्तव्यनिष्ठा मागली. आणि मग त्याला तस्य जन आटवले. कर्तव्यनिष्ठ मनुष्य मोहप्रसा झाला तरी नागडी

कर्तव्य च्युति त्याला सहन होत नाही. तो तिला एखादा सद्विचार नेमवितो. अर्जुनाचें असें च ज्ञालें. तो आता युद्ध च मुळांत पाप आहे असें उसने प्रतिपादन करूं लागला. युद्धानें कुळक्षय होईल, धर्म लोपेल, स्वैराचार माजेल, व्याभिचार-वाद पसरेल, दुर्भिक्ष ओढवेल, समाजावर सकटें येतील असे अनेक मुद्दे तो कृष्णालाच समजावून सांगू लागला. मला ह्या ठिकाणीं एका न्यायाधीशाची गोष्ट आठवते. एक न्यायाधीश होता. शेंकडों अपराध्यांना त्यानें फाशीची शिक्षा दिली होती. परंतु एके दिवशीं त्याचा स्वतःचा मुलगा खुनी म्हणून त्याच्यासमोर उभा करण्यात आला त्याच्यावरचा खुनाचा आरोप सिद्ध होऊन त्याला फाशीची शिक्षा देण्याची न्यायाधीशाला पाळी आली. पण तसें करताना तो न्यायाधीश कचरला. तो बुद्धिवाद बोलू लागला. 'फाशीची शिक्षा अमानुष आहे. ती देणें मनुष्याला शोभत नाही. मनुष्याला सुधारण्याची आशा त्यामुळे नष्ट होते. खून करणाऱ्यानें भावनेच्या मरात खून केला. परंतु त्याच्या डोळ्यावरचा खून उतरल्यावर त्या माणसाला गभीरपणे उचलून फासावर लटकवून मारावयाचें हें समाजाच्या माणुसकीला लाजिरवाणें व काळिमा फासणारें आहे.' वगैरे मुद्दे तो न्यायाधीश माडू लागला. तो मुलगा समोर न येता तर मरेपर्यंत न्यायाधीशसाहेब खुशाल फाशीची शिक्षा देत राहते. मुलाबद्दलच्या ममत्वामुळे न्यायाधीश असें बोलू लागला. तें बोलणें आंतरिक नव्हतें. तें आसक्तिजन्य होतें. 'हा माझा मुलगा' ह्या ममत्वातून निर्माण झालेलें तें वाङ्मय होतें. अर्जुनाची ह्या न्यायाधीशासारखी गत झाली. त्यानें माडलेले मुद्दे चुकीचे नव्हते....पण विचाराची गोष्ट इतकी च कीं अर्जुनाचें तें तत्वज्ञान नव्हतें, तो त्याचा प्रकृ-वाद होता. कृष्ण हें जाणून होता. म्हणून त्या मुद्यांची मुळीं च दखल न घेतां त्यानें सरळ मोहनाशाचा उपाय अवलंबिला. अर्जुन जर खरोखर अहिंसावादी झालेला असता तर अथांतर ज्ञान विज्ञानें कोणीं किती हि सांगितली तरी मूळ मुद्यांचें उत्तर मिळाल्याशिवाय त्याचें समाधान झालें नसतें. पण सर्वधर्मातीत ह्या मुद्यांचें उत्तर नाही आणि अर्जुनाचें समाधान झालेलें आहे." (गीता-प्रवचनें पृ. ४-५; नाड ठसा आमचा.)

श्री विनोबा भावे यांच्या या विचारसरणीचें आम्ही येथें विस्तृत परीक्षण करू चाहतां; त्यायोगें अर्जुनाच्या मनःस्थितीकडे पाहण्याच्या एका विरोध प्रकारच्या सदीप दृष्टिकोनाचा वाचकांस परिचय होईल. वरील उतान्यात

अर्जुनावर अन्याय झालेला आहे. ऐहिक आतेष्टाविपर्यी, नात्यागोत्याविपर्यी, त्यात चित्रित केलेली आसक्ति हा एक 'कामा'चा प्रकार होय; कारण स्वतःच्या सुखासाठी मनुष्य या आसर्कीत गुतलेला असतो. निदान श्री. भावे अर्जुनाच्या टायी कामग्रस्तता आली होती हें दाखविण्यासाठी या स्वजनासक्तीचा आरोप त्याजवर करीत आहेत. अशा या ममत्वाच्या जाळ्यांत अर्जुन फसला होता, व त्यामुळेच तो वस्तुतः युद्धास नकार देत होता, पापपुण्याचा त्यानें उपस्थित केलेला प्रश्न म्हणजे ती ममता लपविण्यासाठी एक वरवरचें टोंग किंवा सोंग होतें असें वरील उताऱ्याचें तात्पर्य आहे.^१ याच दृष्टिकोनानें इतरहि अनेक भाष्यकार अर्जुनमानसारुडे-व म्हणून भगवद्गीतेच्या सदेशा-कडे-पाहत आले आहेत.

अर्जुनाची रणांगणावर येतेवेळची व आल्यावरची मनःस्थिति

वरील त्रिचारसरणीवर आमचा पहिल्याच आक्षेप असा आहे. अर्जुन रणांगणावर प्रथम आला तेव्हां तो "कर्तव्यभावनेनें" उभा राहिला होता, पण पुढें समोर स्वजन पाहिल्यावर तो ममतासक्त-म्हणजे पर्यायानें कामासक्त-

१ अशाच प्रकारचा आरोप अरविंद घोषानीहि अर्जुनावर केला आहे. अर्जुनाच्या युद्धविरोधाच्या मुळाशी काय होतें हें सांगताना ते म्हणतात. "Behind it was a mixture and confusion and tangled error of ideas and impulsions of the sattwic, rajasic, tamasic ego, the vital nature's fear of sin and its personal consequences, the heart's recoil from individual grief and suffering, the clouded reason's covering of egoistic impulses by self-deceptive specious pleas of right and virtue." (*Essays on the Gita*, Second series, P. 434-35 Italics ours.) यातील टोंगपणाचा आरोप थोडा सौम्य आहे इतकेंच कारण यात 'आत्मबंधनेचा' (self-deception) चा आरोप अमून, विनोबानी अर्जुनाची तुलना उपरोक्त न्यायाधीशादी करून पूर्ण परबंधनेचाच आरोप अर्जुनावर केलेला आहे। श्री. अरविंद घोष यांना अर्जुनमनसांत (मोठाची इच्छा व नरकाची भीति या बाबी अर्थांतच वगडून) कोणी egoistic impulse दिसते ? या वगडलेल्या बाबी Egoism मध्ये येत नाहीत.

झाला असें श्री. भावे म्हणतात. उलट, आमच्या अल्पमतीप्रमाणें अर्जुन प्रथम रणागणावर आला त्यावेळीं तो मनातून कामासक्त होऊन आला होता, व नंतर पुढें स्वजन उभे ठाऱ्हे पाहिल्यावर त्याला आपल्या मनातील कामासक्तीची अत्यंत लाज घाटून तो निष्काम झाला ! रणागणावर अर्जुन कर्तव्यभावनेन आला होता असें वरील उताऱ्यात म्हटलें आहे; परंतु स्वतः अर्जुन आपली ते वेळची मनःस्थिति कशी वर्णन करीत आहे पाहा :

अहो वत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम्

यद्राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥ १-४५ ॥

अरेरे ! आम्ही राज्यसुखलोभानें प्रेरित होऊन स्वजनाना मारण्यासाठीं येथें येऊन उभे राहिलो ना ! तेथें येण्याचा आपल्या मनातील हेतु अर्जुन यात स्पष्ट सागत आहे. “कर्तव्यभावनेनें” हें युद्ध करण्याचो दृष्टि तर श्रीकृष्णानें त्याला पुढें दिली :

कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन

सङ्गं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः ॥ १८ ९ ॥

[अर्जुना, जेव्हा स्वतःचें नियत (म्हणजे योग्य प्रकारें नेमून दिलेलें) कर्म, त्या कर्माविषयी व त्याच्या फलाविषयी आसक्ति सोडून (म्हणजे निरङ्कार व निष्काम होऊन), केवळ कर्तव्यबुद्धीनें केले जातें, तेव्हा (त्यात व्यक्त होणाऱ्या) त्या त्यागास सात्त्विक म्हणतात] अर्जुनाच्या मनात रणागणावर प्रथम येताना भोगासक्ति होती, हें त्यानें समोर स्वजनवधाचा प्रसंग निकट आलेला पाहिल्यावर

न कांश्चे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च

किं नो राज्येन गोविंद किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ १-३२ ॥

या एकदम काढलेल्या उद्गारावरूनहि दिसून येतें. यातील “न कांश्चे” चा अर्थ “मला या गोष्टी पूर्वीपासूनच नको होत्या” असा नसून, “या क्षणापावेतो मला हव्यासा वाटणाऱ्या या गोष्टी आता नकोशा झाल्या आहेत, आता मला याची इच्छा वाटत नाही” हा आहे. सारास, अर्जुन भोगासक्त होऊन रणागणावर आला होता, कर्तव्यभावनेनें नव्हे; तेथें आल्यावर स्वजन-

वधाच्या प्रत्यक्ष समनानें तो निष्काम झाला, परंतु त्याचबरोबर तें शुद्धकर्मच त्याला स्वरूपतः सदोप भासू लागून तो अकर्तव्यपरायणहि झाला; नंतर श्रीकृष्णानां त्याला कर्तव्याचें ज्ञान व कर्तव्यपरायणबुद्धि याची शिक्कण दिली.

त्याच्या मनांत कौरवाधिपत्यां स्नेहभाव नव्हता

आता, श्री. भावे यांनी दिलेला न्यायाधीशाचा दृष्टांत विचारात घेऊं. त्या न्यायाधीशाच्या आसक्तिमय भूमिनेत व अर्जुनाच्या मनःस्थितीत खरोखरच साम्य आहे काय ? तो न्यायाधीश पुत्रप्रेमामुळे त्याच्या खुनी कृत्याचें समर्थन करू पाहत होता, आणि म्हणून याला मीं फाशी देऊ नये इतकेंच नव्हे तर इतर कोणीहि त्याला फाशी देऊ नये, हा फाशी जाऊच नये, अशी त्याची तळमळ होती. “खून करणाऱ्यानें भावनेच्या भरात खून केला” या उद्गारात अपराधाच्या कृत्याची तीव्रता कमी करण्याचा उघड प्रयत्न आहे; व अर्थातच तो मुलावरील ममतेमुळे आहे. परंतु अर्जुनाच्या उद्गारात कौरवाच्या समर्थनपर एकही शब्द दाखविता येईल काय ? समोहाचा झटफा घेण्यापूर्वी श्लोक १-२३ मध्ये दुर्योधनाला उद्देशून वापरलेला ‘दुर्बुद्धि’ हा शब्द सोडला तरी, प्रत्यक्ष समोहाच्या भरात आल्यावरहि अर्जुनानें कौरवाना व त्याच्या पत्नी-याना “आततायी” (१-३६), “लोभाविष्ट” (१-३८), “कुलशत्रु व मित्रद्रोहाचें घोर पातक करण्यास उद्युक्त झालेले पापी” (१-३८), “अशत्रु व अप्रतिकार अशाहि व्यक्तींचा प्राण घेण्यादरजे भ्रूर हिंसक”, (१-४६), ‘अर्थोध’ (२-५), इत्यादि प्रसारे निदण्यास कमी केले नाही. त्याच्या अपराधावर व दुष्टपणावर पाघरून घालण्याचा यत्किंचितहि प्रयत्न त्यानें केलेला नाही. त्या न्यायाधीशाप्रमाणे अर्जुनाच्या समोहाच्या मुळाशीं केवळ आतृष्टविषयच ममत्वबुद्धि अमती तर त्यानें तसा प्रयत्न अजय केला असता. श्री. भावे यांचा न्यायाधीश आरोप्याची वकिली करित आहे. अर्जुनानें तसें केलेंच नाही. उलट त्यानें त्याला वधाईच मानले आहे. श्लोक १-३६ मध्ये त्यानें जा ‘आततायी’ असा शब्द वापरला आहे त्याचें महत्त्व आधुनिक शास्त्रज्ञांच्या मर्यादा घ्यानात येत नाही. एखाद्या गाधारण कांटीच्या दुरामरी माग्यालाहि आरग आबकाल आततायी म्हणतात. परंतु मनुस्मृतीतील—

१ अर्जुनसमोहाच्या स्पष्टीकरणार्थ धा विनोबांनी न्यायाधीशाच्या याच दृष्टांताचा इतरप्राई उल्लेख केला आहे पाहा ‘स्थितप्रज्ञदर्शन’ प ९७

गुरुं वा बालवृद्धौ वा ब्राह्मणं वा बहुश्रुतम्

आततायिनमायान्तं हन्यादेवाविचारयन् ॥

नाततायिवधे दोषो हन्तुर्भवति कश्चन ॥ मनुस्मृति : ८-३५०, ५१ ॥

[आततायी (दुष्ट) मनुष्यास तो गुरु, बाल, वृद्ध वा बहुश्रुत ब्राह्मण आहे याचा विचार न करिता, ब्रेलशक टार मारवें. आततायी मनुष्याचा वध केल्याने मारणाऱ्याला काहीही दोष लागत नाही] या श्लोकात आततायी व्यक्ति निःशक वघाई सांगितली गेली आहे हे पाहिले, म्हणजे अर्जुनाच्या ' पापमे- वाश्रयेदस्मान्हत्वैतानाततायिन. ' (१-३६) या विधानाचा खरा अर्थ घ्यानात येतो^१. यातील 'एव' या अव्ययात अर्थसूचक खोच आहे, व तिचा सबंध वरील तत्कालीन समजुतीशी आहे अर्जुनाचा आशय असा आहे की, आततायी माणसाना मारणे योग्यच असल व त्यात सर्वसाधारणपणे पाप नसले, तरी हे धार्तराष्ट्र आमच्या कुलातलेच असल्याने, या विशिष्ट आततायाना मारून आमच्या पदरीं मात्र (कुलक्षयाच्या दोषामुळे) पुण्याऐवजी पापच पडेल. साराश, मारणारा व मारले जाणारे यात एककुलत्वाचा सबंध आहे ही एक गोष्ट दृष्टीआड केली तर हे धार्तराष्ट्र पूर्णपणे वघाई आहेत यामुळे अर्जुनाने काहीही सशय व्यक्त केला नाही त्याचा नीचपणा कमी करून सागण्याचा त्याचा उद्देश नाही.

युद्धाशीं मुख्यत्वे असहकार, विरोध नव्हे !

या दृष्टीने नीट विचार केला म्हणजे अर्जुनाच्या युद्धविरोधाच्या मुळाशीं कौरवाविषयांची लौकिक आत्मममता नसून कुलगर्वाच्या कल्पनेतील पापाचे भय होते हे स्पष्ट होते. श्री. भावे याना अर्जुनाची पापमीमासा वरवरची, उसनी, टांगीपणाची वाटते, त्याच्या मताने वस्तुतः कौरवाविषयांच्या आस- स्तीने तो त्यांच्याशी युद्ध करण्यास नकार देत होता. परंतु हा अर्जुनाच्या मनः- स्थितीचा विषयास आहे यात सशय नाही. उपरोक्त न्यायाधीशाच्या मनात

१ डॉ. राधाकृष्णन् यानीं आततायी शब्दाचे ' criminals ' असे स्वच्छ भाषा- तर केले आहे (" The Bhagavadgita " p 91)

मुलाभिपरीं आसक्ति असल्यानें, मी याच्या फाटीचा हुकूम देऊ चाहत नाही इतकेंच केवळ त्याचें म्हणणें नसून, याला कोणीहि तशी शिक्षा देऊं नये, सारास हा मृत्यूपासून वाचाना ही त्या पितृहृदयाची घडपड आहे. परंतु अर्जुनाचें म्हणणें अशा स्वरूपाचें नाही. किती तरी भाषणकार या गोष्टीकडे दुर्लक्ष करितात. अर्जुनाचें मुख्य म्हणणें असें आहे कीं, (याचा व माझा रक्ताचा संबंध असल्यानें, व स्वकुलवध पाप असल्यानें) मी माझ्या हातून याच्या वधाचें ह दुष्कृत्य करू चाहत नाही, पण इतर कोणी (अनात) या पाप्याना योग्य शासन करणार असेल तर त्यालाहि मी विरोध करीन असें अर्जुनानें म्हणेलें नाहीं ! काही अलीकडील शब्दप्रयोग वापरून बोलावणाचें झाल्यास या युद्धानागत, भीष्मद्रोणदौरेवादिवाच्या वधावागत, अर्जुनाची भूमिका मुख्यत्वे अहिंसात्मक असहकाराची (Non-violent Non-Cooperation) आहे, अहिंसात्मक प्रत्यक्ष विरोधाची (Non violent active Resistance) तितकीशी नाहीं ! अर्जुनाच्या मनात जर खरोखर कौरवपक्षीयाविपरीत स्वज्ञासक्ति असता, तर केवळ 'न योत्से' इतकें बोलूनच तो स्वस्थ राहला नसता, तर याच्या पुढे जाऊन माझ्या जिवतपणीं मी हें सुद्ध होऊ देणार नाही असें म्हणून तो दोन्ही पक्षांना मध्यभागी एखाद्या 'सत्ताप्रस्था'प्रमाणे प्राणार उदार होऊन आडवा पटला असता ! परंतु त्यानें तसें केले नाहीं. कौरव बाचावे किंवा दगावे याच त्याला विरोध म्हणून नव्हत-पूर्वसद्वध पाहता ते असण्याच कारणहि नव्हतें. आगहाण स्वकुलधय, गुह्यत्वा व मित्रद्रोह ही पापे लागू नयेत ही त्याला चिंता होती. असें पापभय व आसक्ति यातला भेद स्पष्ट करणासाठीं एक सुलभ उदाहरण पाहा. कोण कोणाच्या कुटुंबात सर्वपूजनीय प्रथा असून आपल्या हस्ते सर्ववध झाल्यास पाप लागेल अशी त्याची भावना असते. अशा एखाद्या व्यक्तीसमोर आप आल्यास त्यानें जर आपल्या मित्राला म्हात्ले कीं, "मी या सापाला माझ्या हातानें मारूं चाहत नाही, कारण त्यात मला पाप लागेल, (परंतु तू मागल्यास मी हरकत करणार नाही)," तर त्याच्या मनात सर्वविषयक कोणतीहि ममता किंवा आसक्ति नसून, स्वहस्ते तो सर्ववध होणासात पाप लागेल याचें भय आहे हें स्पष्ट आहे. अर्जुनाची मनःस्थिति चरणी या व्यक्तीसारखी समजारी.

त्याचा मुख्य मुद्दा

यासाठी गीतेंत अर्जुनाला आपल्या 'मूढ मुद्याचें उत्तर मिळालें नाहीं,' 'सबध गीतेंत ह्या मुद्याचें उत्तर नाहीं,' त्या मुद्याची श्रीकृष्णानें 'मुळांच दखल घेतली नाहीं' असें श्री भावे म्हणतात,^१ त्यावेळीं अर्जुनाच्या मूळ मुद्याविषयीच त्याच्या मनात गैरसमज वसत आहे असें म्हणणें भाग आहे अर्जुन "युद्धच मुळात पाप आहे असें उसनें प्रतिपादन करू लागला" असें ते म्हणतात परंतु हे विधान एकाहून अधिक दृष्टींनीं सद्योप आहे. 'युद्धच मुळात पाप आहे' असें अर्जुनानें म्हटले नाहीं त्याचा विरोध पक्क स्वजन युद्धाला व तेंहि स्वतःच्या ऐहिक मुक्तार्थ करावयाच्या स्वजनयुद्धाला आहे. आणि अशा या मर्यादितस्वरूपी युद्धाला तो पाप म्हणत आहे हें त्याचें म्हणणें

१ आ वापटशास्त्राहि लिहितात "पाहल्या अध्यायात अर्जुनानें पक्क या युद्धानेच किती अनिष्ट परिणाम होतील हें दाखविलें आहे 'या युद्धानें आमचा कुलक्षय होईल, कुलक्षय झाला असता म्ह० कुलातील वीर पुरुष मेले असता अधर्म वाढेल, कुलस्त्रिया दूषित होतील, स्त्रिया दुष्ट झाल्या असता वर्णसंकर होईल व संकर नरकाला कारण होता' असे म्हटलें आहे अर्जुनाच्या या म्हणण्याला 'शका' हें नाव दिल्यास भगवानाचें त्यावर लागलेंच समाधान पाहिजे होतें पण तें सबध गीतेंत फाडेंहि नाहीं ... पाहिल्या अध्यायात तशा प्रकारचे प्रश्न किंवा शका तर नाहींतच पण त्याची उत्तरेहा पुढें दिल्ली नाहींत ... पाहिल्या अध्यायात अर्जुनाच्या शकाच जर असत्या तर भगवानांनीं त्याचें समाधान केलें असतें" ('गाताभाष्यार्थ', पृ ३५ ३६ तळटाप) पाहिल्या अध्यायात अर्जुनानें उपस्थित केल्या मुद्याना गीतेंत योग्य उत्तर दिलें गेल्लें आहे हें आम्हां दाखविलेंच आहे पण त्याशिवाय, पाहिल्या अध्यायात अर्जुनाच्या शका किंवा प्रश्नाच नाहींत या आप्रहावद्दल काय म्हणावें! याच नळटीपेंत त्यानीं अर्जुनाच्या प्रश्नाची उदाहरणें दत्ताना श्लोक ४-४ चा उल्लेख केला आहे पण ज्या "कथम्" शब्दानें तेंथील प्रश्न व्यक्त झाला आहे, ताच शब्द अर्जुनानें पाहिल्या अध्यायात "स्वजन हि कथं हत्वा सुखिन स्याम माधव" (१ ३७) व "कथं न ज्ञेयमस्माभि पापादस्मान्निर्गतितुम्" (१ ३९) या स्थळीं वापरला असता यात मात्र त्याना 'प्रश्न' किंवा 'शका' दिसत नाहीं! शिवाय, पाहिल्या अध्यायाचेंच आखात दुसऱ्या अध्यायातील पाहिल्या आठ श्लोकात शिरलें अमून, अर्जुनाच ते एकदर उद्गार सबद्ध व अविभाज्य आहेत श्लोक २ ७ मध्ये जो 'पुच्छामि' असा शब्द आला आहे त्याचा खुलासा पाहिल्या अध्यायाशिवाय होणें शक्य नाहीं!

“उसने” नसून एरोखर “आतरिक” होते। ते ‘आसक्तिजन्य’ नव्हते नीतिअनीतिविषयक कल्पनाच्या घोंगळ्यातून ते निर्माण झाले होते. अर्जुनाचा मूळ मुद्दा ‘युद्ध म्हणजे महापाप असल्याने मी हे होऊ देणार नाही, मी कोणा लाहि हे करू देणार नाही’ अशा स्वरूपाचा नसून, “आम्ही हे युद्ध करणे म्हणजे स्वजनवध करणे होय, व स्वजनवध म्हणजे महापाप असल्याने मी तरी तो करणार नाही, कारण त्यायोगे मी पापाचा घनी होईन” असा आहे हे नीट घ्यानात घेतले, म्हणजे गीताकारांनी अर्जुनाच्या या मूळ मुद्यास गीतेंत कसे योग्य उत्तर दिले आहे हे दिसून येईल या उत्तराचे स्पष्टीकरण आम्ही आठव्या प्रकरणात केलेच आहे. गीताकारांनी कुलधर्मानिर्घर्षीच्या मुद्याला गौणत्व का दिले, व त्याला स्वतंत्र उत्तर न देता अप्रत्यक्ष उत्तर का दिले हे हि आता स्पष्ट होईल. कौरव मरतील, व कुरूच्या कुलाचा क्षय होईल हे अर्जुनाच्या मुद्याचे प्रमुख स्वरूप नव्हते म्हणून गीताकारांनीहि त्याला गौण मानले. असा हा आमचाच कुलक्षय आम्ही करणे हे महापाप आहे ही त्याची मुख्य हृदय पीडा होती, व तिला गीतेंत वारवार व स्पष्टपणे उत्तर दिले आहे. या मुद्दामुळे तुला पाप लागणार नाही, ‘नैव पापमवाप्स्यमि,’ हे प्रारंभीच श्लोक २३८ मध्य सांगितले असून तेथपासून येथे ‘अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः’ (१८ ६६) असे अगदी शेवटी आश्वासन देईपावेता मधूनमधून किती तरी वेळा हीच पापविमोचनाची गोष्ट अर्जुनाच्या मनावर विंबविलेली आहे. आणि अशा प्रकारे पापभयस्वरूपी आपल्या मूळ मुद्याला निश्चित उत्तर मिळाल्यानेच अर्जुनाचे समाधान झाले आहे।

मृत्यु आणि हत्या

अर्जुनाचा विरोध मुख्यत्वेकरून कौरवांच्या नुसत्या मृत्यूला नसून त्याच्या आपल्याकडून हागाच्या वधाला अपवा हत्तेला होता हे त्याच्या तोंडी वारवार आलेल्या ‘हत्या’ शब्दावरूनहि स्पष्ट होते. ‘वध’ व ‘मृत्यु’, ‘मारले जागे’ व ‘मरणे’ यातला भेद यासमधान लक्षांत घेण इष्ट आहे. अर्जुनाच्या मनात जर अनुपशाविर्षी आत्मममता अमती तर त्याचा विरोध केवळ त्याच्या हत्येपुरता किंवा मारले जाणापुरता सीमित न राहता, त्याच्या कोणत्यादि

१ पाहा प्रकरण आठवे, ‘अर्जुनाच्या पापभयाचे निराकरण’ नामक परिच्छेद

प्रकारच्या मृत्यूला म्हणजे मरण्यालाच असता. परंतु त्याची मुख्य चिंता कौरवाच्या मृत्यूबद्दल नसून-फार काय इतर कोणा असत्रधियान्हीन त्याच्या होणाऱ्या वधाबद्दलहि नसून-स्वतःकडून (त्याच्याच आप्तकडून) त्याच्या होणाऱ्या वधाबद्दल आहे नैसर्गिक रीत्या ते मेले असते तर अर्जुनाला त्याचें काय पाप लागलें असते ?^१ भीष्मद्रोण हे अर्थाघ व अन्नायसमर्थक झाले होते हें त्याला माहीत होतें, यासाठीं आणखी कोणी त्यांना मारलें असतें तर त्याच्यासाठीं अश्रु टाळण्याची त्याची वृत्ति, निदान गीतोपदेशसमर्थी, नव्हती. पण अशाहि त्यांना मीं-त्याच्या शिष्यांन-मारणें म्हणजे अक्षय नरकाला नेणारी गुदहत्या होणार नाहीं काय ? कौरवाना युद्धात जखमा होऊन त्यांना ज्येश्ठी होतील, ते मेल्यास त्याच्या स्त्रीपुत्रांना अपार दुःख होऊन ते घायघाय रडतील, अध धृतराष्ट्राला व बृद्ध गांधारीला आकाश कोसळल्यासारखें वाटेळ इत्यादि प्रमत्त्व व सहानुभूति दर्शक ध्वनि त्याच्या उद्गारात नसून, कौरवाच्या पश्चात् त्याच्या स्त्रियाचें पाऊळ वाकडें पडेल,

१ याच दृष्टीनें अर्जुनाच्या कुलनाश-परिणाम-परपरेच्या विवेचनाकडे पाहिल पाहिजे नैसर्गिक मृत्यूनें-एकदम रागराई पसरून-होणारा कुलनाश वेगळा, व कुलातील व्यक्तींनींच परस्परांचा वध करून ओटबलेला कुलक्षय वेगळा अर्जुनाच्या मनापुढें दुसरा प्रकार आहे श्लोक १-४२ व ४३ मधील "कुलघ्न" हा स्पष्ट शब्द पाहा शिवाय १-३८ व ३९ मधील "कुलक्षयकृत दोषं" हा शब्द-प्रयोगहि पाहा प्रथम प्रकारच्या नैसर्गिक कुलनाशाचा 'दोषाशी' (पापाशी) काय संबंध ? अर्जुनाची चिंता पापाबद्दल होती कुलक्षयाची कल्पना हा त्या पापविचारातला एक टप्पा होता, मुख्य अतिम मुद्दा नव्हता यासाठींच त्या पापमय्याला श्रीकृष्णानें नि शक उत्तर दिल्याबरोबर-मग कुलक्षयाचा पर्वा न करिता-अर्जुन युद्धास उत्साहानें सिद्ध झाला ! श्री भावे याच्या पुत्रप्रेमपीडित न्यायाधीशाची मनोभूमिका याहून भिन्न प्रकारची आहे केवळ मृत्यूबद्दल शोक व स्वहस्ते होणाऱ्या आप्तवधाच्या पापाचें भय यातील भेद दृष्टीममोर ठेवला म्हणजे "गीतातत्त्वमजरी" (करदाकर) तील श्लोक १ ३३, ३४, ३५ वरील टीप कशी दिशाभूलकारक आहे हें कडून येईल आप्त लहान कीं माठा, धेष्ट कीं कनिष्ठ, असा भेद न करताहि, आप्तहत्या हें नैतिक दृष्ट्या पाप होय हा अर्जुनाचा मुद्दा होता तो लक्षात न घेता श्रीं करदाकरांनीं त्याच्या म्हणण्यावर व्यर्थच 'लपटीतपणा'चा आरोप केला आहे !

कुलधर्म लोप पावतील, कुल नरकात जाईल, व या सर्व पापांचे खापर आमच्या मार्था फुटेल याचीच चिंता त्यानें अधिक प्रकट केली आहे !^१

अर्जुनानें आपल्या भाषणात उपरोद्धेक्षित 'हत्वा' व तत्समधी शब्दाचा उपयोग किती सावत्यानें केला आहे पाहा :

न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ॥ १-३१ ॥

एतन्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ॥ १-३५ ॥

निहत्य धार्तराष्ट्रान्नः का प्रीतिः स्याज्जनार्दन

पापमेवाश्रयेदस्मान्दत्त्वेतानाततायिनः ॥ १-३६ ॥

तस्मान्नार्हा वय हन्तु धार्तराष्ट्रान्स्ववान्धवान्

स्वजन हि कथं हत्वा सुखिन स्याम माधव ॥ १-३७ ॥

अहो घत महत्पाप कर्तुं व्यवसिता वयम्

यद्राज्यसुखलोभेन हन्तु स्वजनमुद्यताः ॥ १-४५ ॥

गुरुन् अहत्वा हि महानुभावान् श्रेयो भोक्तु भैक्ष्यमपीह लोके

१ यामाठाच हा राधाकृष्णन् याची पुढाल विधान बरोबर वाटत नाहीत पहिल्या अध्यायाच्या समालोचनात ते म्हणतात " He is stressing the physical pain and the material discomfort which warfare involves The main end of life is not the pursuit of material happiness On the very edge of the battle, Arjuna loses heart and all worldly considerations persuade him to abstain from the battle " ('The Bhagavadgita', p 94 Italics ours) अर्जुनाची मूळ चिंता पापमोचनार्थ व श्रेय (मोक्ष) प्राप्त्यर्थ होती, त्याच्या उद्गारात ऐहिक तळमळ (worldly considerations) व भौतिक सुखाची आकांक्षा (The pursuit of material happiness) पाहणें म्हणजे त्याच्यावर अन्याय करणें होय ! आणि एर्रीकडे हा असा आरोप करणारे प्रथकार दुमरीकडे त्याच अर्जुनाचे टासीं समारसत्यागाचा उद्भव पाहण्यागदि तयार आहेतच ! (पाहा Ibid, p 90. व आमच्या या पुस्तकाचे पृ २७-२८)

हत्वार्थकामांस्तु गुरुनिहैव भुजीथ भोगान् रुधिरप्रदिग्धान् ॥२-५॥

यानेव हत्वा न जिजीविषामस्तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तेराष्ट्राः ॥२-६॥

इतक्या सातत्याने वापरलेल्या या 'हत्वा' शब्दावरूनच अर्जुनाच्या मनात हे स्वजन 'मरणार' यापेक्षा 'माझ्या हातून हे मारले जाणार' या घटनेचीच धास्ती अधिक होती हे स्पष्ट होते. आणि श्रीकृष्णांनी अर्जुनाची ही मनःस्थिति योग्य प्रकारे ओळखली असल्याने, त्यांनीही आपल्या उत्तरात याच क्रियापदाचा व अर्थाचा उपयोग मुद्दाम केला आहे! आपल्या उपदेशाच्या प्रारंभाच ते म्हणतात :—

अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम्

विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥२-१७॥

[ज्या ब्रह्मस्वरूपी आत्मतत्त्वाने हे सर्व (विश्व) व्यापलेले आहे ते अविनाशी आहे असे जाण. या अव्यय तत्त्वाचा कोणीही विनाश करू शकत नाही.]
येथे या आत्मतत्त्वाचा विनाश होत नाही असा साधा मापाप्रयोग न वापरता, याचा विनाश कोणी करू शकत नाही असे शब्द मुद्दामच वापरले आहेत. आणखी पादाः

य एन घोत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम्

उभौ तौ न विजानीतो नाय हन्ति न हन्यते ॥ २-१९ ॥

ही सर्व मापा नैसर्गिक मृत्यूला उद्देशून नसून (घर्मयुद्धातील अपरिहार्य) वधाला अनुलक्षून आहे.

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥२-२०॥

[हा (आत्मा) अनादि, नित्य, शाश्वत व पुरातन असून शरीर मारले गेले तरी हा मारला जात नाही]

वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमच्ययम् ।

क्य स पुरुषः पार्थ कं घातयति हन्ति यम् ॥२-२१॥

[अर्जुना, ज्याने नित्य, अनादि, अव्यय, अविनाशी अशा या (आत्म्या) ला जाणलें तो पुरुष कोणास माणार व कोणास मारविणार तरी कसा ?] हाच घनि श्लोक २-२३ मधील 'नैन छिन्दन्ति शस्त्राणि' या शब्दात, २२४ मधील 'अच्छेद्यः' शब्दात, व २-३० मधील 'अवध्य' शब्दातहि आहे. अगदी शेवटी अठराव्या अध्यायात देखील श्रीकृष्ण म्हणतात :

यस्य नाहकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।

हत्वाऽपि स इमोल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥१८-१७॥

[ज्याचे ठिकाणी अहम्कृत्वाची भावना नाही व ज्याची बुद्धि (फलाकाशेपासून) अलिप्त आहे त्याने (प्राप्त अनिवार्य कर्तव्याच्या पालनात—अथवा कुरुक्षेत्रात युद्धार्थ समोर उभे अमलेल्या) या लोभाना मारलें तरीहि वस्तुतः तो मारीत नाही व (त्या वधकृत्मानें) तो वधनातहि पडत नोई.]

अर्जुनाचे प्रभाहि पापचिंताच दर्शवितात, आत्मस्नेह नव्हें

अर्जुनाच्या मनात खरोखर आत्मममता उद्भवून कसेटि करून हे स्वप्न वाचान, मरु नयेत, हीच त्याची आंतरिक तळमळ होती, आणि याच्या वधान पाप आहे इत्यादि त्याचे विवेचन केवळ उसने, बरबरचे, ढोंगीपणाचे हातें हा अनेकांचा प्रह कसा चुकीचा आहे हे बरील विवेचनावरून ध्यानान यईल असा विश्वास वाटतो^१. पण इतक्यावरहि खात्री पटली नसेल तर अर्जुनानें मधूनमधून विचारलेल्या शका पादाध्या. या शकातून अर्जुनाची

१ विनय खेडाची गोष्ट अशी की ज्या अर्जुनाला स्वतः श्रावणानीच गीतत सधे पणाचे शिकारसपत्र दिले आहे त्याच्यावरच हे दामिकपणाचे आरोप केले जात आहेत। सोळाव्या अध्यायात प्रथम दैवी मपत्तांत जन्मणाच्या व्यक्तींम प्राप्त होणारे सद्गुण श्लोक १ ते ३ मध्य वर्णन केव्यावर, चवथ्या श्लोकात आमुरी मपत्तांसह येणाऱ्या दुर्गुणाचा निर्देश अमून त्यात पहिलाच उल्लेख 'दमा चा आह यान्तर पाचध्याच श्लोकात श्रृंग म्हणतात : "दैवी मपद्धिमोक्षाय निबन्धायामुरी मता । मा शुच सपद दैवीमभिजाताऽमि पाण्डव" यानंतरहि अर्जुनावर दामिकनेचा किंवा ढोंगीपणाचा आरोप करण्याम वाई समर्थन उरतें काय ? त्याचा पापपुण्यविचार प्रमासमक असेल-नव्हें, होता, परंतु हा पूर्ण सचोटीचा होता

[अर्जुना, ज्याने नित्य, अनादि, अघ्यय, आविनाशी अशा या (आत्म्या) ला जाणले तो पुरुष कोणास मारणार व कोणास मारविणार तरी कसा ?] हाच ध्वनि श्लोक २-२३ मधील 'नेन छिन्दन्ति शस्त्राणि' या शब्दात, २-२४ मधील 'अच्छेद्यः' शब्दात, व २-३० मधील 'अवध्य' शब्दातहि आहे. अगदी शेवटी अठराव्या अध्यायात देखील श्रीकृष्ण म्हणतात :

यस्य नाहृकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।

हत्वाऽपि स इमल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥१८-१७॥

[ज्याचे ठिकाणी अहकृतत्वाची भावना नाही व ज्याची बुद्धि (फलाकाक्षेपासून) अलिप्त आहे त्याने (प्राप्त अनिर्धार्य कर्तव्याच्या पालनात—अथवा कुरुक्षेत्रात युद्धार्थ समोर उभ असलेल्या) या लोकाना मारलें तरीहि वस्तुतः तो मारीत नाही व (त्या वधकृत्याने) तो बधनातहि पडत नाही.]

अर्जुनाचे प्रभ्रंही पापचिंताच दर्शवितात, आत्मस्नेह नव्हे

अर्जुनाच्या मनात सरोसर आत्मममता उद्भवून वसेंही करून हे स्वजन वाचाव, मरू नयेत, हीच त्याची आंतरिक तळमळ होती, आणि याच्या वधात पाप आहे इत्यादि त्याचें विवेचन केवळ उसनें, वस्वरचे, टांगीपणाचें होतें हा अनेकांचा ग्रह कसा चुकीचा आहे हे खरील विवेचनावरून ध्यानांत येईल असा विश्वास वाटतो^१. पण इतक्यावरहि त्याची पटली नसेल तर अर्जुनानें मधूनमधून विचारलेल्या शका पाहाव्या. या शकातून अर्जुनाची

१ विद्येप खेदाची गोष्ट अशी की ज्या अर्जुनाला स्वतः श्रीकृष्णांनीच गीतेंत सव्हे पणाच तिकारसपत्र दिलें आहे त्याच्यावरच हे दाभिकपणाचे आरोप केले जात आहेत ! सोळाव्या अध्यायात प्रथम दैवी सपत्तींत जन्मणाऱ्या व्यक्तीस प्राप्त होणारं सद्गुण श्लोक १ ते ३ मध्ये वर्णन केल्यावर, चवथ्या श्लोकांत आसुरा सपत्तीसह येणाऱ्या दुर्गुणांचा निर्देश असून त्यात पहिलाच उल्लेख 'दभा चा आह यानतर पाचव्याच श्लोकांत श्रीकृष्ण म्हणतात. "दैवी सपत्तिमोक्षाय नियन्धायान्धुरी मता । मा शुच सपद दैवामभिजाताऽसि पाण्डव " यानतरहि अर्जुनावर दाभिकतेचा किंवा ढोंगपणाचा आरोप करण्यास काही समर्थन उरतें नाय ! त्याचा पापपुण्यविचार भ्रमात्मक असेल—नव्हे, होता, परंतु ता पूर्ण सचोटीचा होता.

कोणती तळमळ व्यक्त होते ? यात वाचकाना कोटोई स्वजनासक्ति न दिवता पापपुण्य, श्रेय अधःपात इत्यादिकाविषयांचीच चिंता सर्वत्र आढळेल.

‘ व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धि मोहयसीव मे
तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥३-२॥

यात श्रेयाच्या म्हणजे मोक्षाच्या मार्गाचीच पृच्छा केलेली आहे. या अध्यायाच्या शेवटीहि पापभीक्ष्वाच्या याच मनःस्थितीत गुग होऊन अर्जुन विचारतो :

अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः
अनिच्छन्नपि वाष्ण्येय बलादिव नियोजितः ॥३-३६॥

[कृष्णा, (स्वतःची) इच्छा नसताहि जणू कोणी जबरदस्तीने ढकलल्याप्रमाणे मनुष्य कशाच्या प्रेरणेने पाप करितो ?] तसेच—

संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि
यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥५-१॥

यात उपस्थित केलेला श्रेयविषयक प्रश्नाई ‘उसना’ व दोगीपणाचाच मानाव याचा काय ? याप्रमाणेच सहाव्या अध्यायातील पुढील शकादि पाहा :

अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाञ्जलितमानसः
अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥६-३७॥

कच्चिन्नोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति
अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥३८॥

एतन्मे संशयं कृष्ण छेचुमर्हस्यशेषतः
त्वदन्यः संशयस्यास्य छेत्ता न ह्युपपद्यते ॥३९॥

[हे कृष्णा, श्रद्धायुक्त असूनहि पुरेसा प्रयत्न न झाल्याने अतिम योगस्थितीत ज्याचे मन स्थिर झाले नाही अशा मोक्षाला मुकलेल्या मनुष्याला (मरणोत्तर)

योगती गति प्राप्त होते ?^१—३७ हे महासाहो, ब्रह्ममार्गावर असतां भावाव-
लेला व म्हणून अस्तियर भूमिकेचा हा पुरुष दोर्हीकडून (वरच्या व खालच्या
अशा उभय मेघाचा आसरा) मुसलेल्या, (वायूमुळ) छिन्नभिन्न झालेल्या,
दगाच्या तुकड्यासमान (मोक्ष व सद्गति या उभयलाभास मुकून मघल्यामघ्येंच)
नाश तर पावत नाही (त्याचे सर्व परिश्रम विफल तर होत नाहीत ?)^२—३८.

१ यात मरणोत्तर गति विचारला आहे, किंवा मध्य आयुष्यातच ज्याचा योगप्रदान
सुटला त्याचा शेप आयुष्यात काय अवस्था हात होई विचारलें आहे ? पुढेकळ
भाष्यकारांनी यातील पहिला पत्र स्वीकारला अमून आम्हालाहि तोच याम्य वाटतो
' का गतिं गच्छति ' या शब्दातून मृत्योत्तर गताचाच ध्वनि प्रामुख्याने निघतो
शिवाय, श्राद्धाच्या उत्तरातीही याच गताचा चर्चा आहे तिसरें महत्त्वाचें
कारण अस र्ही, या श्लोकातील ' अयति^१ पुरुष ' यत्न न करणारा किंवा यत्न
सोडून दणारा ' नमून ' पुरेसा यत्न करू न शकणारा ' असा आहे (पाहा श्लोक
६ ३५, ३६) विषयासक्त हाऊन किंवा आळमानें जो यत्न सोडूनच देतो तो
' श्रद्धयोपेत ' ठरणार नाही आयुष्याचा एक धणदि शिक्षक आहे तोपावेता जा
श्रद्धेने प्रयत्न करीत राहतो, परंतु यत्न पूर्ण यशस्वा होण्यापूर्वी ज्याची जावन
ज्योतच मालवते, अशा व्यचाला जेद्दून हा प्रश्न विचारला आहे अर्थातच
हा गति म्हणजे मरणोत्तर गति झाला

२ यात अयति पुरुष कोणत्या दान गोष्टाना मुकण्याचा भाति व्यक्त केली आहे
याबद्दल काहासा मतभेद आहे मोक्ष व स्वर्ग ह्या ह्या गाष्टी हात असें लो०
गिळक म्हणतात (' रहस्य ' पृ ७०८) या मनुष्याने पुण्यप्रद काम्य कर्मांचा
मार्ग साडला असल्याने त्याला स्वर्गादि फल मिळण्याची आशा नाही, आणि
साम्यबुद्धि पूर्ण न झाल्याने मोक्षहि नाही, " म्हणून स्वर्ग गेला आणि माक्षहि
गला अशा उभयत्र मुकल्याप्रमाण त्याची स्थिति हात्य कां काय, असा अर्जुनाचा
प्रश्न आहे " असें त म्हणतात आम्हाला यात, स्वर्गाएवर्ती ' सद्गति ' अशी
दुरस्ती मुचवावयाचा आहे कारण, सद्गतीत मरणोत्तर प्राप्त होणारे स्वर्गादि
परलोक व त्याप्रमाणच उत्तम पुनर्जन्म या उभयताचा समावेश हात अमून,
गाताकाराना या स्थळा हे दोन्ही अभिप्रेत आहेत हे धीकृष्णाच्या उत्तरातील या
दाहाच्या स्पष्ट जेखावरून—किंजहुना त्या उत्तराच्या पहिल्याच पकीताळ (पार्थ
नैवह नामुत्र इवनाशस्तस्य विशत-६ ४०) ' इह ' म्हणजे मर्त्यलोकात व ' आनुन '
म्हणजे परलोकात या दान शब्दावरून—उघड हात आहे अशा पुरुषाला मर-
णोत्तर प्रथम शुभ परलोक व नंतर मर्त्यालाकी पुन पुन पुनर्जन्म प्राप्त होतात असें

कृष्णा, या माझ्या संशयाचे पूर्ण निरसन तू करू शकतोस (अथवा, त्वा केले पाहिजे); तुजवाचून अन्य कोणी या संशयाचें समाधान करण्यास समर्थ दिसत

(पृष्ठ १७८ वरील टीप चालू)

श्रीकृष्णाचें आश्वासन आहे. इतकेंच नव्हे तर अशा प्रकारे अनेक जन्मपर्यंत आपला योगसिद्धयर्थ प्रयत्न चालू ठेवून शेवटीं तो 'परा गति' म्हणजे ब्रह्म-प्राप्तीहि करून घेतो (६-४५). असा पुरुष ब्रह्मयोगावस्था म्हणजे 'परा गति', व स्वर्गशुभपुनर्जन्मादि 'सद्गति' या दोषानाहि मुक्तो कीं काय अशी अर्जुनाला धास्ती होती; यावर तो यातील एकीलाहि न मुक्तता प्रथम सद्गति व अंती परा गति अशा दोन्ही प्राप्त करून घेतो असें श्रीकृष्णाचें आश्वासन आहे. आणि ही सद्गतीहि त्याला उपरोक्त उभय स्वरूपात प्राप्त होते.

श्रीशंकराचार्यांनी उभयविभ्रष्टःचा अर्थ 'कर्ममार्गायोगमार्गाच्च विभ्रष्टः' असा केला आहे. परंतु हाहि तितकासा चरोवर वाटत नाही. हे दोन्ही 'मार्ग' आहेत; याना तो पुरुष मुक्तो असें म्हणण्यापेक्षा याच्या फलाना-म्हणजे अनु-क्रमे सद्गतीला व मोक्षाला मुक्तो (कीं काय) असें म्हणण्यात अधिक स्वारस्य आहे. कर्ममार्ग-काम्य कर्मांचा मार्ग-त्यानें युद्धा सोडलाच असल्यानें त्याला तो मुक्तो हें म्हणण्यात काय हंशील ? शिवाय श्रीकृष्णानेहि आपल्या उत्तरात त्याच्या हातून (काम्य) कर्ममार्ग सुटत नाही असें आश्वासन दिलें नसून, त्या मार्गानें प्राप्त होणाऱ्या 'सद्गति'रूप फलाला (त्या मार्गाचा तो अनुयायी नसताहि) तो मुक्त नाही इतकेंच म्हटलें आहे. मधुसूदन सरस्वति व धनपति हे श्रुतिकार तर अधिकच घोटाळा करतात; शंकराचार्यांनी या स्थळीं वापरलेल्या 'योगमार्ग' शब्दाचा हे 'ज्ञानमार्ग' असा अर्थ करितात. मात्र या दोन मार्गांत भेद आहे असें हेच इतरत्र प्रतिपादन करीत असतात; पण तें दृष्टीआड करून 'योगमार्ग' म्हणजेच 'ज्ञानमार्ग' असें मान्य केले तरी, उपरोक्त पुरुष या मार्गापासून अष्ट होतो असा मूळ श्लोकातून खरोखर आशय निघत नाही. जो या मार्गापासूनच अष्ट होईल, चढेल, असा पुरुष प्रस्तुत प्रश्नाच्या व्याप्तीत येत नाही हें या पृष्ठावरील पहिल्या टीपेंत दाखविलेंच आहे. हा पुरुष ज्ञान-मार्गावरच असतो, परंतु साध्य प्राप्त होण्यापूर्वीच त्याचा अंत हातो. "योगाच्च-लितमानसः" (६-२७) याताल योग म्हणजे योगमार्ग नसून योगमार्गाचें अंतिम साध्य आहे हें ध्यानात घेतले पाहिजे. श्लोक ६-२१, २२, २३, २७ ते ३२, यात ना अंतिम योगस्थितांचें वर्णन असून, तिलाच उद्देशून श्लोक ३३ मध्ये अर्जुन 'योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन' असें म्हणत आहे. (उलट (टीप पृष्ठ १८० वर चालू)

नाहीं—३९]३. यातहि स्वतःचें कल्याण, अध.पात, हिताहित या विपर्ययीचिच चिंता स्पष्टपणे व्यक्त होत आहे. शिवाय यानंतरहि अर्जुनानें विचारलेले प्रश्न पाहिले तर त्याच्या मनात परोत्तर कौरवाविपर्ययी लौकिकस्वरूपी आत्मममता होती या विधानास काडीचाहि आधार सापडेलसे वाटत नाहीं !

(पृष्ठ १७९ वरील टीप चालू)

श्लोक ६-२४, २५, २६ मध्ये योगमार्ग सांगितला आहे) आपला हा अयति पुरुष योगमार्गावरच असतो, परंतु समीप आलेले साध्य पूर्ण हस्तगत होण्या पूर्वीच तो मरतो म्हणजे तो फक्त साध्यभ्रष्ट असतो, मार्गच्युत नसतो तो अतिम साध्याविपर्ययी “ विमूढ ” झाला असला तरीहि “ ब्रह्मण पथि ” (ब्रह्ममार्गात) च असतो मनाने तो त्या मार्गाच्या बाहेर नाहीं यासाठीं तो कर्ममार्ग व ब्रह्ममार्ग याना मुक्तो अस म्हणण्यापेक्षा तो सद्गति व मोक्ष या उभयताना मुक्तो कीं काय असा अर्जुनप्रश्नाचा आशय घेणें रास्त आहे

यासाठींच ‘ प्रकान्ते ब्रह्मण पथि विमूढ तस्मात्पथ प्रच्युत ’ हें रामानुजाचार्याचें स्पष्टीकरणहि बरोबर वाटत नाहीं टी. राधाकृष्णन् याच्या ‘ Does he miss both this life and the life eternal ? ’ या स्पष्टाकरणातहि मूळ आशय बरोबर व्यक्त झालेला नाहीं, eternal life म्हणजे माक्ष असे म्हटलें तरी this life म्हणजे सद्गति नाहीं ! श्री महादेव देसाई यांनीं शंकराचार्याचें अनुकरण केलें आहे अस्तु या श्लोकातील ‘ नश्यति ’ म्हणजे ‘ नरक प्राप्नोति ’ असा धनपतींच्या भाष्योत्कर्षदीपिकेंत दिलेला अर्थ योग्य नव्हे ‘ स्वर्गाच्या विरुद्ध केवळ एक नरकच ’ या मार्गे उल्लेखिलेल्या अपसमजुतीचे हें उदाहरण आहे जन्मभर केलेले सर्व प्रयत्न विफल होणे, व काहीहि उन्नति न होता पुन त्याच यानींत त्याच कोटीचा पुनर्जन्म येणें हाहि त्या अयति सश्रद्ध पुरुषाचा विनाशच हाय ! याच्यापलाकडे जाऊन त्यानें प्रत्यक्षपण नरकात जाण्याचा प्रश्न उद्भवत नाहीं व अर्जुनाचा तसा आशयहि नाहीं !

३ आमची एक दिनग्र शका यागमार्गाचा प्रथमोच्चार करताक्षणीच ‘ नेहा भिक्मनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते । स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ’ (२-४०) [या योगमार्गात केलेल्या आरभाचा नाश हात नाहीं (म्हणजे यात एकदा टाकलेले पाऊल कधीहि विफल जात नाहीं), (तसेंच या मार्गात) (स्वतःच्याच मनान्या व इच्छाशक्तीच्या कमबुवतपणाशिवाय, अन्य बाह्य अशी कोणताहि अनुद्वेष्य) अडचण उपस्थित होत नाहीं, या धर्माचें (जीवनभरांत)

(टीप पृ १८१ वर चालू)

आत्ममतेला उद्देशून गीतोपदेशाची रचनाहि नाही

वर, अर्जुनाच्या मनात कौरवाविषयी आत्ममता होती असेहि क्षणभर मानलें तर, त्या ममतेचा निरास करण्याचा प्रयत्न गीतोपदेशात दिसतो तरी कोठें ? हे धार्तराष्ट्र तुझे वस्तुतः आसच नव्हत, व भीष्मद्रोण हे तुझे गुरुहि नव्हत, असें सागून श्रीकृष्णानें अर्जुनास युद्धार्थ प्रवृत्त केलें काय ? अर्जुनाचा युद्धविरोध जर आत्ममतेवरच आधारभूत असता तर श्रीकृष्णानें सतरा अध्याय इतकी प्रदीर्घ तत्वचर्चा करण्याच्या भरीस न पडता, श्रीशंकराचार्यांनीं पंजरिकास्तोत्रात म्हटल्याप्रमाणें—

यावद्विचोपार्जनसक्तस्तावन्निजपरिवारो रक्तः
पश्चाद्वावति जर्जरदेहे वार्तां पृच्छति कोऽपि न गेहे
का ते काता कस्ते पुत्रस्ससारोऽयमतीव विचित्रः
कस्य त्व कः कुत आयातस्तत्र चिंतय यदिव भ्रातः ॥

किंवा एका अलीकडील कवीने प्राकृतात लिहिल्याप्रमाणे^४—

प्रापचीं ममता कधीं घट्ट नको, लोभात गुतू नको,
लोकीं तू खळ दुष्ट नष्ट, भलत्या सगात बैसू नको,
काहीं कर्म करू नको, गुरुमहापथासि मोडू नको,
जो कोणी भवदुःख सर्व निरसी तो देव सोडू नको
कोणाचें इतिवृत्त्य तें स्मरू नको, माझे तुझे हे नको
आतासी ममता नको, गुरुपरब्रह्मासि सोडू नको

(पृष्ठ १८० वरील टीप चालू)

थोडेसेहि आचरण (घडलें तर तें) मोठ्या भयापासून (दुर्गतीच्या भयापासून) वाचवितें] असें भगवतांनीं दिलेलें स्वच्छ आश्वासन पाहता, श्लोक ६-३८ मधील अर्जुनाचा प्रश्न द्विरूक्त ठरत नाही काय ? ६-३७ मधील प्रश्न ठाक आहे, कारण त्यात अयति पुरुषाच्या गर्ताचा तपशाल विचारला आहे, परंतु ६-३८ मधील विनाशाच्या शक्येस २-४० मध्ये उत्तर मिळालेलेंच आहे ! (शारामानुजाचार्य म्हणतात की, अर्जुन तोच पुर्वोक्त विषय येथें पुनः विस्तारानें ऐकू चालू आहे, परंतु या उत्तरानें श्लोक ३७ चें समर्थन आम्हां आताच म्हटल्याप्रमाणें होत असलें, तरी श्लोक ३८ वरील पुनरुक्तिदोषाचें निराकरण होत नाही असें आमच्या अल्पमतीस वाटतें)

४ कवि नारायणबोवा (पाहा—“ भक्तिमार्गप्रदीप”, आवृत्ति सातवी, पृ ११०).

अथवा श्रीसमर्थ रामदास स्वामींनी दासबोधत उपदेशिल्याप्रमाणे—

कैची माता कैचा पिता । कैची बहिण कैचा भ्राता
 कैची सुद्धें कैची वनिता । पुत्रकळवादिक ॥३-१० ४५॥
 हे तू जाण मावेचीं । आवर्षीं सोइरीं सुखाचीं
 हे तुझ्या सुखदुःखाचीं । सागतीं नव्हेती ॥४६॥
 कैचा प्रपंच कैचें कुळ । कासया होतोसी व्याकुळ
 धन कण लक्ष्मी सकळ । जाइजणें ॥४७॥
 तुवा भोगिल्या पुनरावृत्ति । ऐसी मायबापे किती
 स्त्री वन्वा पुत्र होती । लक्षानलक्ष ॥५१॥
 कर्मयोगें सकळ मिळालीं । येके स्थळीं जन्मास आलीं
 ते तुवा आपुलीं मानिलीं । कैसी रे पदतमूर्खां ॥५२॥

इतनाच उपदेश अर्जुनास केला असता! भगवद्गीतेत पुनरावृत्तीचा कांहीं
 ठिकाणी उल्लेख आला आहे हें खरे; उदाहरणार्थ, दुसऱ्या अध्यायात आपल्या
 उपदेशाच्या प्रारंभीच श्रीकृष्ण म्हणतात :

न त्वेवाहं जातु नासं न त्वं नेमे जनाधिपाः

न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम् ॥ २-१२ ॥

[मी, तू, (व) हे (सर्व) राजे, असे आपण सगळे पूर्वी कधी नव्हतो असे
 नाही, आणि पुढे पुनः होणार नाही असेंहि नाही], परंतु पूर्वजन्माचा व
 पुनर्जन्माचा हा उल्लेख लौकिक आत्ममत्तानिरसनार्थ मुख्यत्वेन केला नसून
 आत्म्याच्या नित्यत्वप्रतिपादनार्थ केलेला आहे. श्री शंकराचार्यांनी म्हटल्या-
 प्रमाणे या श्लोकाचा आशय 'सर्वे वयमतोऽस्माद्दृविनाशात्परमुत्तरकालेऽपि
 त्रिष्वपि कालेषु नित्या आत्मस्वरूपेणेत्यर्थः' हा आहे. जन्मोद्गन्मी तुझे आत
 भिन्नभिन्न असल्याने या जन्मीच्या आत्तानाच शाश्वतसंपत्ती मानू नकोस हा
 समर्थांचा बरील औप्यात आशय आहे. पण गीताशाराचा या श्लोकात तो
 आशय नाही. जन्मोद्गन्मी हेच आत कायम राहिले (सावित्रीसाररुगा पति-
 प्रतेची अशी प्रार्थनाहि असतेच!) तरीहि गीतेचा हा श्लोक निरर्थक न
 ठरतां कारण कर्तव्यवशात् याचा वध करण्यात तू यांचा तत्त्वतः

नाश करीत नसून केवळ त्याचें देहातर मात्र घडवून आणशील, हें श्रीकृष्णास येथें अर्जुनाला सागावयाचें आहे. आत्म्याचे हें नित्यत्व दर्शविण्यासाठीं पूर्व-जन्माचा उल्लेख चवथ्या अध्यायाच्या प्रारंभीहि आला आहे :

यहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥ ४-५ ॥

अज्ञोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन्
प्रकृति स्वामधिष्ठाय सभवाभ्यात्ममायया ॥ ४-६ ॥

[अर्जुना, माझे आणि तुझे पुष्कळ जन्म होऊन गेले आहेत; (इतकेंच कीं,) मला ते सर्व आठवतात, (पण) तुला ते आठवत नाहीत.-५. तत्त्वतः मी जन्मरहित व आविनाशी आत्मा असूनहि व भूतमात्राचा ईश्वर (शास्ता) असूनहि, स्वतःच्या प्रकृतीच्या ठायीं अधिष्ठित होऊन आपल्या मायेच्या योगानें मी स्वतः जन्म घेत असतो (देह धारण करीत असतो)-६.]

आणखी असें पाहा कीं, हे कौरवादि शत्रू तुझे आत्म आहेत खरे, पण या युद्धापासून तू समजतोस त्याप्रमाणें त्यांच्या जीवितास काडीचाहि धोका नाही, याच्या केसालाहि धक्का न लावता केवळ आपण याना बदिवान करून ठेवणार आहोंत, व तहनाभ्यावर याची सही करून घेतल्यावर याना सोडून देऊ, असे काही तरी अर्जुनाच्या गळीं उतरवून श्रीकृष्णानीं वेळ मारून नेली काय ? लौकिक आत्मममतेनेंच जर अर्जुन युद्धास नकार देत असता तर तो नकार गीतेंतील सर्व उपदेशाचें श्रवण करूनहि कायम टिकला असता ! श्री-कृष्णाने कौरवाचा मृत्यु या युद्धात कदाचित् होणार नाही असें सागून अर्जुनाचे खोटे सात्वन केलें नसून तो मृत्यु निश्चित होणार आहे असेंच सांगितले आहे. अर्जुनाच्या मनात उपरोक्त न्यायाधीशाप्रमाणें केवळ लौकिक आत्मममता असली तर कोणत्याहि परिस्थितीत हे कौरव मरणारच आहेत हें समजूनहि, “निमित्त” म्हणूनहि त्याचा बध करण्यास तो मायाभ्याकुळ अर्जुन तयार होता ना ! तू या मुलाला फाशीची शिक्षा न दिली तरी सरकार अन्य न्यायाधीशाकडून ती देवतील असें जरी त्या न्यायाधीशास सांगितलें असते, तरीहि त्याचें ते पितृहृदय स्वहस्ते आपल्या प्रिय पुत्राच्या फाशीचा लेख लिहिण्यास तयार झालें असतें काय ? तें तसें तयार झालें नसतें इतकेंच नव्हे, तर सरकारने अन्य कोणाकडूनहि या पुत्रास फाशी देऊ नये अशा

अर्जुनित्या करण्यास तें उच्युक्त झाले असते !^१ परंतु अर्जुन मात्र या वधान पापच नाही व शिवाय त्या कृष्णाची जबाबदारीहि तुझ्यावर वस्तुतः पेत नाही असें श्रीकृष्णाच्या तोंडून आश्वासन मिळताच, सर्व शोकविषाद पार टाकून त्याच आत व गुरुजनाशी वाणानीं प्राणाचे घोर खेळ खेळण्यास तयार झाला ! बाबळूनच प्रारंभीच्या युद्धनकारात त्याच्या मनात खरोखर काय डाचत होतें हें कळून येतें. धर्मयुद्ध म्हणजे न्यायरक्षणार्थ अन्यायी दुष्टाशी युद्ध, आणि स्वजन-सेवा किंवा निदान स्वजनरक्षण (किंवा कर्मांत कमी, स्वहस्तें स्वजनाचा अवध) या दोन कर्तव्यात कोणते अधिक महत्त्वाचे व श्रेयस्कर मानावे हा नीतिशास्त्र-विषयक थोडाळा त्याच्या मनात उदभवला होता. हें युद्ध धर्मयुद्ध होतें हें त्याला माहीत नव्हते असें नाही. परंतु सामना स्वजनाशी पडल्यानें व त्या न्याया-साठीं तें धर्मयुद्ध लढलें जात होतें त्या न्यायाचा सबंध स्वतःच्याच राज्य मुखार्शी असल्यानें, या धर्मयुद्धकर्तव्यापेक्षा दुष्ट अशाहि या स्वजनाच्या रक्षणार्थे अथवा अवघाचे कर्तव्य त्याला अधिक श्रेयस्कर वाटू लागलें. श्रीकृष्णांनीं या दोन कर्तव्यातला हा तरतमपणाचा क्रम नेमका उलट करून दाखविला. स्वजन (देहदृष्ट्या) मेलें तरी चालतील पण हे धर्मयुद्धकर्तव्य अधिक महत्त्वाचे आहे, व म्हणून स्वजनवध सर्वसाधारणरीत्या निश्च असला तरी या प्रसंगी तो पाप-जनक नाही हें श्रीकृष्णाचें अर्जुनास सांगणे होतें; व हें सारें स्पष्ट करण्यासाठीं मगवतानीं आपल्या शिष्योत्तमास देह, आत्मा, मसार, विश्व, ब्रह्मांड इत्यादि आध्यात्मिक चर्चेच्या क्षेत्रात भ्रमण करवून शेवटी पुनः कुरुक्षेत्रातील धर्मभूमीवर कर्तव्यपालनार्थ आणून सांगलें ! न्यायाला व धर्माला विरोध करणारे हे मृत्युदंडाई दुष्ट तुझ आत आहेत वा स्वजन आहेत, गुरु आहेत वा मित्र आहेत, याचा विचार न करिता याचा खुशाल वध कर, व तोहि निष्काम व निरहंकार वृत्तीनें कर, म्हणजे त्याच्या वधाचे पापच काय पण कर्तृत्वाहि तुजकडे येणार नाही हें श्रीकृष्णाचें म्हणणे आहे. तू ज्याना

१ याचकास या स्थळीं एका भूतपूर्व ब्रिटिश भारत-विषयक मंत्री महाशयाचें स्मरण होऊन सकंठ हिंदुस्थानाचा कारभार अन्यत कडकपणे चालविणाऱ्या या महाशयाचा स्वतः चा पुन द्वितीय महायुद्धात कित्तर (जर्मनीकडून रेडियोवरून भाषणें करणारा) सिद्ध होऊन त्याला दाराचा पिढ्या दिली गेली. ती पद्दत मरदारांनें मान्य करावी म्हणून देवटच्या क्षणापावेतों य नी वैयक्तिक मर्यादा अत्र सादर करून पाहिले होते मात्र ते सारें निष्फळ ठरलें

स्वजन मानतोस ते हे धर्मद्वेष्टे मरणार आहेत, व तुझ्या हातूनच ते मेले पाहिजेत, या झबर्तीत अर्जुनाला स्पष्ट आदेश देण्यात श्रीकृष्णानें सडेतोड-पणाच्या दृष्टीनें कसर टेवलेली नाही. आणि अर्जुनानेहि तो नीट ध्यानात घेऊन पापविमोचनाची खात्री पटताच धनुष्यास बाण लावला ! केवळ लौकिक आत्मविषयक ममतेचा निरास करण्यासाठीं गीतेसारखा महान् ग्रंथ प्रवृत्त झालेला नाही; दोन श्रेष्ठ कर्तव्यात विरोध प्राप्त झाला असता कोणतें टाळाव व कोणते पाळावें, व जें करावयाचें तें कोणत्या दृष्टिकोनानें करावे—करूनहि अकर्ता कस व्हावें—या विश्वसाहित्यात इतरत्र काचित्च उल्लेखिलेल्या आणि इतक्या पद्धतशीरपण कोटिंहि न हाताळलेल्या अत्यंत जिद्दाळ्याच्या विषयाचा ऊहापोह करणें हें या परमेश्वरी वाङ्मयशास्त्राचें प्रधान उद्दिष्ट होय

आत्मममतेचा मर्यादा

अर्जुन आत्मविषयक प्रेमानें व ममतेने अथ होऊन या धर्मयुद्धास नकार देत होता असे म्हणणाऱ्यानीं श्लोक १-४६ मधील त्याच्या निर्वाणीच्या उद्गाराचा नीट विचार केला तरी अर्जुनावर असा आरोप करण्यास ते सिद्ध होणार नाहीत असें वाटतें. आत्मविषयक ममतेला काही एक सीमा असते. अशा ममतेचे अत्यंत पराकोटीचे उदाहरण म्हणजे मातृप्रेमानें. परंतु माता झाली तर पुत्रासाठीं कोठपावेतो त्याग करील ? बादशाह अरुबर व निरपल याची यासंबंधात एक मार्मिक कथा आहे. मातृप्रेमाच्या सभाव्य सीमेची चचा चालू असता, त्रिबलानें बादशहाच्या प्रभास उत्तर दिलें कीं, स्वतःच्या जिवावर ब्रेतत नाहीं तोंपावेतोच माता पुत्रास्तव वाटेल तो त्याग करू शकेल ! बादशहाचा मतभेद होऊन त्यानें त्रिबलास आपलें विधान सिद्ध करून दाखविण्यास सांगितलें. त्रिबलाने रिकाम्या हीदात एका मर्डीस तिच्या पिछासह सोडलें. माऊडाचे पिल्लू आईच्या पाठीवर न बसता तिला पोटातलाून बिलगतें इ प्रसिद्धच आहे. त्रिबलाने हीदात पाणी सोडण्यास प्रारंभ केला. पाणी थोडें होतें तों पावेता मौज वाटून ती माऊडा पिछास तसेच पोटातलीं बाळगून हीदात इकडेतिकडे नाचत होती. इकडेइकडे पाणी बर चढू लागले, व पिछाच्या ताडापावेतो आले, तसें तिनें पिछास आपल्या खाद्यावर घेऊन बर उचललें, व त्याला शक्य तितकें उच्च देवण्याचा प्रदान केला. पाणी वाटतच होतें. शेवटीं तें तिच्या स्वतःच्याच नासातोंडात जाऊ लागल. येथपावेतो पाळी

आली तेव्हा त्या मातेने एकदम पिछाला खाली पाण्यात बुडवून स्वतः त्याच्या-
वर उर्भा राहिली, व अशा प्रकारें आपला जीव ब्रचावण्याचा तिने प्रयत्न
केला ! हें पाहताच त्रिरत्नाने त्या उभय प्राण्यांना पाण्याच्या बाहेर काढले, व
बादशहानें त्रिरत्नाचें म्हणणें मान्य केलें !

आत्ममतेला ही अशी एक सीमा असते. परंतु अर्जुनमानसमंधनाचा
निर्णय केवळ त्रिरत्न बादशहाच्या या कल्पित दत्तकधेवर (व जनावरांच्या
वर्तनावर) अवलंबून ठेवण्याची आमर्चा इच्छा नाही. यासाठी आपण क्षण-
भर याच्याहि पुढें एक पाऊल जाऊन स्वप्राणत्यागानेंहि आत्मप्राणरक्षणाची
शक्यता मान्य करू. याहीसंबंधात वरील अकबराचाच पिता हुमायून व आज्ञा
वाचर याचा कथा असून ती इतिहासवाचकांस विदितच आहे तरुण हुमायून
दुर्धर रोगानें ग्रस्त होऊन मरणोन्मुख पडला असता, पुत्रप्रेमानें अतिव्याकुळ
होऊन बाबानें परमेश्वराची प्रार्थना केली की, इतर कोणताहि उपाय शिल्लक
नसल्यास हुमायूनचा आजार आपण स्वतः घेऊन त्याला आपलें आयुष्यारोग्य
देण्यास तयार आहोंत !' असें म्हणतात कीं, काही दिवसातच हुमायून बरा
झाला व त्याचा पिता पैगबरवाची झाला ! हा काकतालिन्याय मानला तरी
वाचरानें अशी मनापासून इच्छा व्यक्त केली इतकेंहि आपल्या प्रस्तुत विवेच-
नास पुरेसे आहे.

अर्जुनाला कौरवांवद्दल ममता संभवनीयाहि नव्हती

पण येंचें विचार असा करावयाचा कीं, इतक्या उदात्त कोटीचें, सपूर्ण-
स्वार्थत्यागस्वरूपी, आत्मप्रेम केवळ अत्यंत निकट व जिवलगतम आसिष्टातच
आदळणार ! अर्जुन व दुर्योधनदुःशासनादि दुष्ट कौरव यांचे सबंध किती
प्रेमाचे होते हे सर्वविधुतच आहे ! राज्यघनादिकाचो तर गोष्टच सोडा, पण
ज्या नराधमांनीं भरसभेंत साऱ्ही द्रोपदीचें वस्त्रहरण करू पाहण्याइतका उन्मत्त-
पणा दर्शविला त्यांना स्वास्थ्याविपर्यी व जीविताविपर्यी अर्जुनास कितीसा
कळवळा असेल हे काय सागावयास हवें ? कौरवांच्या नीचपणाचा व अन्या-
याचा पाटा कोठपावेतों वाचावा ? स्वतः श्रीकृष्णाने तो रणागमावर एकदा
कर्णाला ऐकविला होता; तो मोरोपतानीं पुढील आवेशयुक्त भाषेंत वर्णिला आहे :

कृष्ण मृगे राधेया भयं वरा आजि स्मरसि धर्मांतें

नीच व्यसनीं बुद्धतां निंदिसि दैवास न स्व-धर्मांतें ॥ कर्णपर्व-१७५ ॥

जेव्हा तू दुर्बोधन दुःशासन शकुनि एक-भक्ति झाला
कैसे कपटयुती चित्तीहि न धर्म लघिता म्याला ? ॥ १७६ ॥

जेव्हा समेसि नेली पाचाली मानिलें मनीं शर्म
तेव्हा गेला होता कोठें राघासुता तुझा धर्म ? ॥ १७७ ॥

पेडो वख सतीचें जेव्हा उघडें करावया आग
गेला होता कोठें धर्म तुझा तेधवा वृथा साग ? ॥ १७८ ॥

चारुनि विपात्र भीमा सर्प डसविले असें नृपें खोटें—
कर्म कराविता कर्णा होता तव धर्म तेधवा कोठें ? ॥ १७९ ॥

केले दग्ध जतुगृहि त्वा पाडव वारणावतीं जेव्हा
गेला होता कोठें धर्म तुझा सूतनदना तेव्हा ? ॥ १८० ॥

मार्गेचि तुम्ही भजता धर्माला तरि तुम्हाम वाचविता
आता मरा, न वाचे दीत गृहीं जो न तोय साचविता ॥ १८३ ॥

आतां रधील कसा धर्म तुम्हीं वित्त-मद्य, मत्तानों—
जो लोटिला दहादा स्व हितहि मानूनि अ-हित लत्तानीं ॥ १८५ ॥

अशा या स्वजनाबद्दल, स्वकुलबाधवानदल, अर्जुनाला कितीशी ममता व
आसक्ति वाटणार ? ते जिवत राहावेत, मरू नवेत, असें त्याला काय म्हणून
वाटावे ? ते वित्तमद्य-मत्त होऊन अनन्वित अधर्माचरग करण्यास, व त्याच्या
समर्थनार्थ रणक्षेत्रावर लटण्यासहि सिद्ध झाले होते त्याच्या स्वास्थ्याबद्दल आता
अर्जुनाच्या मनात कांहीहि आस्था नव्हती !

पग इतकें कशाला, एक वेळ तेंहि मान्य करून, हे कौरव जिवत
राहावेत, तुमी असावेत, असें ममतेमुळे अर्जुनास अजूनहि वाटत होतें असें
आपण गृहीत धरून चालू या ! परंतु अत्यंत निकट व जिवलग असाहि आत
असला व बाबराचे समान द्रिवा त्याहूनहि अधिक त्याची वेडी व आघळी
ममता असली, तरीहि ता त्याच (विशेषतः दुष्ट) आताकडून स्वतःचा विनापराध
वध करून योग्यास कधीतरी तयार होईल काय ? जो अर्जुन स्पष्टपणे—

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रराणयः

धातंराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ १-४६ ॥

असं म्हणत आहे त्याच्या मनःस्थितीचा लौकिक आत्ममतेर्शी खरोखर संबंध नाही ! कोणत्याहि कोटीची आत्मविषयक ममता व आसक्ति असे उद्गार काढणार नाही. आणि दुष्ट घातकी घातंराष्ट्राबद्दल अर्जुनाच्या मनात यदा-कदाचित् उरलेली थोडीशी आत्मममता तर नाहीच नाही ! अर्जुनाच्या मोहाची ही जातच वेगळी आहे. आम्ही वर उदाहरण दिल्याप्रमाणे, हा सर्प मला चाबला तरी चालेल पण मी स्वहस्तं याला मारणार नाही, कारण तसें केल्याने मला पाप लागेल, असें म्हणणाऱ्याच्या मनातील पापभय त्या मोहाच्या मुळ्याशी आहे; स्वजनविषयक लौकिक आसक्तीवर व 'कामा'वर तो मोह आधारलेला नाही.

अर्जुनावर आत्ममतेचे आरोप

अशा प्रकार, अर्जुनाच्या मनात घातंराष्ट्राविषयी आत्मममता, बहुस्नेह, स्वजनासक्ति निर्माण झाल्यामुळे तो युद्धास नकार देत होता, या मताचें जें जो परीक्षण करावें तें तो ते अधिकधिक असमर्थनीय दिसू लागतें ! पण तरीहि श्री. भावे यांच्या दृष्टिकोनानेच विचार करून श्री. सातवळेकर लिहितात : “ आपल्या सवधीयांच्या प्रेमात अर्जुन अडकला आहे ” (पु. गीता पृ. ३७) “ आपले सवधी लोक कितीहि दुष्टपणा करीत असले, तरी त्यांना शिक्षा करता कामा नये, तर त्यांचा पक्षपात केला पाहिजे, असें अर्जुनाचें मत या वेळीं बनलें होतें !! . स्वजन व आत्मसवधी असल्यामुळे त्यांना क्षमा करावी, असा जो अर्जुनाचा विचार झालेला दिसत आहे, तो त्याचा भ्रम आहे तोच मोह, तीच अविद्या आणि तेंच अज्ञान होय. ” (सदर, पृ. ३९) कौरवांच्या वतीने पक्षपात किंवा क्षमायाचना करणारा एका शब्दादि वस्तुतः अर्जुनाच्या उद्गारात नाही हें आम्ही वर म्हटलेंच आहे ! कौरवांना कोणीहि मारू नये असे त्याचें म्हणणें नाही; मी याना मारू चाहत नाही इतकेंच त्याचें म्हणणें आहे. पंडित सातवळेकर आणखी म्हणतात : “ ‘राष्ट्रांचे आणि जगताचें कम का अहित होईना, मी सपूर्ण जनतची पर्वा न करता आपल्या परिवारालाच सुपी टेवणार; मग त्यामुळ आपल्या राष्ट्रांचे केवढेहि नुकसान झालें तरी त्याची मला पर्वा नाही; मला जागतिक दृष्टीनें विचार करण्याची काही जरूर नाही; मी फक्त आपल्या आत्ताचे हित पाहणार, ’ असें बोलू लागला !! हाच त्याच्या या वेळच्या विचारसरणीतील मोठा दोष होय. ” (सदर, पृ. ४१). हीं विधानेहि योग्य नाहीत. राष्ट्रहिताला जाणूनबुजून

वाजूस सारून स्वजन अशा कौरवांच्या सुखाची चिंता व्यक्त करणारी अर्जुन-मानसभूमिका नाही. या युद्धात राष्ट्राचा, समाजाचा, काही सबंध आहे ही कल्पना त्याचे मनात नव्हती. आम्ही मागील प्रकरणात दाखविल्याप्रमाणे तो या युद्धाचे प्रयोजन केवळ पाडवांचे राज्यसुख इतकेच समजत होता. या युद्धाचा सबंध इतक्यापुरताच सीमित नसून तो विश्वहिताशी, धर्माधर्मांच्या जागतिक लढ्याशी, निगडित आहे ही जाणीव श्रीकृष्णाने त्याला करून दिली. आणि ती झाल्यावर अर्जुनाने समाजहितासमोर कुलसरक्षण गौण मानण्याचे मान्यही केले. म्हणून 'राष्ट्राचे नुकसान झाले तरी मला पर्वा नाही, तें नुकसान करूनही मी या कौरवांना सुखी ठेवीन' अशा आसुरी राष्ट्रद्रोही विचाराचा आरोप अर्जुनावर करणे न्याय्य नाही. अर्जुनाच्या युद्धनकाराने राष्ट्राचे अहित झाले असते हे खरे, पण त्याची त्याला कल्पना नव्हती.

श्री शंकराचार्य व रामानुजाचार्य

अर्जुनाच्या युद्धनकाराच्या मुळाशी बंधुस्नेह पाहण्याच्या मोहातून श्री आचार्यद्वयहि सुटले नाही ! पहिल्या अध्यायाच्या समारोपात श्रीरामानुजाचार्य म्हणतात: "स तु पार्थो महामनाः परमकारुणिको दीर्घबन्धुः परमधार्मिकः सभ्रातृको भवद्भिः अतिघोरैः मारणैः जतुगृहादिभिः असकृद्वचितः अपि परमपुरुषसहायः अपि हनिष्यमाणान् भवदीयान् विलोक्य बन्धुस्नेहेन परमया च कृपया धर्माधर्मभयेन च अतिमात्रस्वन्नसर्वगात्रः सर्वथा अहं न योत्स्यामि इति उक्त्वा बन्धुविश्लेषजन्तितशोकसविप्रमानसः सशर चाप विभृज्य रथोपस्थे उपाविशत्." यात अर्जुनशोकाची बन्धुस्नेह, परमकृपा व धर्माधर्म-भय हीं तीन कारणे दिली आहेत. त्यातले शेवटचे—धर्माधर्मभय—हेंच यथार्थ कारण असून, परम कृपा हें स्वतंत्र वेगळे कारण नाही आणि 'बन्धुस्नेह' हें कारण अवधार्य आहे. परंतु आचार्य त्याला एक कारण इतकेच नव्हे तर प्रमुक्त कारण मानीत आहेत, हें त्यांनी शेवटी 'बन्धुवियोगकल्पनेन उत्पन्न झालेल्या शोकाचे उद्भिप्रचित झालेला' असा शब्दप्रयोग वापरून स्पष्ट केले आहे ! स्वतः आद्य श्रीशंकराचार्य देखील आपल्या भाष्याच्या प्रास्ताविकात अर्जुनाच्या शोकमोहाची उपपत्ति सांगताना म्हणतात: "तथा ह्यर्जुनेन राग-

गुरुपुत्रमित्रसुहृत्स्वजनसत्रन्धिनान्धवेष्वहमेपा ममैत इत्येवप्रत्ययनिमित्तस्नेह-
विच्छेदादिनिमित्तावात्मनः शोकमोहौ प्रदर्शितौ 'कथ भीष्ममह सख्ये'
इत्यादिना. " यात आचार्यांचाहि रोख अर्जुनाच्या मनातील भीष्मद्रोणकौरवा-
विषयी असलेल्या तथाकथित ममत्वभावनेवरच दिसतो. ' यापेक्षा रामानुजा-
चार्यांनी निदान एक कारण म्हणून तरी धर्माधर्मभयाचा केलेला उल्लेख अधिक
समर्पक आहे. श्रीशंकराचार्यांच्या वरील वाक्यात अर्जुनाच्या शोकमोहाच्या
मुळार्शा असलेल्या पापभयाचा उल्लेख दिसत नाही. इतकंच नव्हे, तर यानंतर
पुढे लागलीच अर्जुनाचा मोह हा सर्वसाधारण मनुष्याच्या ठायी आढळणाऱ्या
सकाम फलाकांक्षी मोहासारखाच होता असेहि आचार्यांनी म्हटले आहे:
"तथाच सर्वप्राणिना शोकमोहादिदोषाविष्टचेतसा स्वभावत एव स्वधर्म-
परित्यागः प्रतिपिद्धसेवा च स्यात् । स्वधर्मे प्रवृत्तानामपि तेषा वाङ्मनः
कायादीना प्रवृत्तिः फलाभिसंधिपूर्विकैव साहकारा च भवति." साधारणपणे या
संसारत आढळणारा सकाम मोह व अर्जुनाचा लोकविलक्षण निष्काम बौद्धिक
मोह यातला महत्त्वपूर्ण भेद आम्हीं मागे स्पष्ट केलाच आहे तो पाहिला
म्हणजे अर्जुनावर सकाम मोहाचा आरोप करण्यात आचार्यांनी व्यक्त केलेला
घोटाळा घ्यानात येईल.

ज्ञानेश्वर व टिळक

स्वतः आचार्यांनाच अर्जुनाच्या मोहाचे कारण आत्मविषयक स्नेहात
दिसल्यावर, त्यांना " वाट पुसत " ज्यांनी आपले भाष्य रचिले त्या श्रीज्ञाने-
श्वरानी तोच दृष्टिकोन व्यक्त केल्यास नवल कसले ? ते म्हणतात : " तयापरी
पापुं । अतिस्नेहो मादित्तु । मग सखेद असे बोलतु । श्रीअच्युतेर्सा ॥ १-९२ ॥
जे वज्रापासोनि कटिण । दुर्धर अतिदारुण । तयाहून असाधारण । हे स्नेह
नवल ॥ १-९९ ॥ तेथ उत्तीर्ण होईल प्राणे । परि ते कमळदळ चिरु नेणे ।
तेसे कटिण कोंवळेपणे । स्नेह देखा ॥ १-१०२ ॥ ते कुळ देतोनि समस्त ।
स्नेह उपनले अद्भुत । तेणे द्रवलें असे चित्त । स्वणेपरी ॥ २-२ ॥ " आता
शेवटी ' गीतारहस्या'त लोकमान्य टिळक काय म्हणतात पाहा : " एके राज्ञस्य
धर्मियधर्म ' लटाई कर ' म्हणून सागत होता, आणि दुमरीकडे पितृभक्ति,

१ श्लोक २-३५ वरील भाष्यात श्रीशंकराचार्यांनी अर्जुनाचा युद्धविरोध ' दृषे ' वर
आधारलेला होता असे पुन. सुचविले आहे

गुरुभक्ति, बहुप्रेम, सुहृत्प्रीति हे धर्म त्यास खेचून माघारी ओढीत होते! लढाई करावी तर ती आपसातलीच असल्यामुळे पितामह, गुरु व आप्त याची हत्या केल्याचें घोर पातक घडणार आणि न करावी तर क्षात्रधर्मास अतरणार, अशा रीतीनें एकीकडे आड तर दुसरीकडे विहीर दिसू लागल्यावर दोन एडक्यांच्या टकरात सापडणाऱ्या एखाद्या गरीब प्राण्याप्रमाणें अर्जुनाची अवस्था झाली ! एवढा मोठा योद्धा खरा; पण धर्माधर्माच्या त्या नैतिक सापळ्यात अफ्रमात् सापडल्यावर त्याचें तोंड कोरडें पडलें, अगावर रोमाच उभे राहिले, हातचें धनुष्य गळाले व “ मी नाही लढणार ” म्हणून रडत आपल्या रथातच तो मर्त्यादर्शा खाली बसला ! आणि अखेर, लावण्या क्षत्रियधर्मावर, मनुष्यास त्रभावतःच जास्त प्रिय वाटणाऱ्या ममत्वार्चा-म्हणजे जवळच्या बहुस्नेहाचा-पगडा असून मोहानें तो असें म्हणूं लागला कीं, पितृवध, गुरुवध, बहुवध, सुहृद्वध, किंबहुना सबध कुलध्वय, असलीं घोर पाप करून राज्य मिळविण्यापेक्षा पोटाची सळगी भरण्यासाठीं भिक्षा मागणें काय वाईट ?” (पृ. २४-२५.)

बौद्धिक पापकल्पना व आत्मममता यांत घोटाळा

‘ गीतारहस्या’तील या चार वाक्याचें सूक्ष्म विश्लेषण करणें या स्थळी विशेष महत्त्वाचें व उद्बोधक ठरेल. पापभयाची बौद्धिक कल्पना व आत्ममतेचा हृदयस्थ भावना यात अनेक भाष्यकारांनीं केलेली गडत या उतान्यात मासलेनाईक रीत्या प्रकट झाली आहे ! वरील उतान्यातील दुसरे व तिसरे हीं दोन वाक्ये (लढाई करावी तर...खाली बसला) यथार्थ आहेत; आम्हाला त्याबद्दल आक्षेप प्यावयाचा नाही. अर्जुनमानसपरिस्थिति लोळमान्यांनीं त्या दोन वाक्यात योग्य व जोरदार शब्दात वर्णन केली आहे. ‘ नैतिक सापळा ’ हा शब्दप्रयोग तर विशेषकरून समर्पक आहे. एकीकडे क्षत्रियोचित धर्म-युद्धत्यागाचें पातक तर दुसरीकडे स्वजनहत्यापातक अशा दोन घोर पातकांच्या भयात अर्जुनाचें मन सापडलें होतें. परंतु या दोन्ही नीतिशास्त्रातर्गत बौद्धिक कल्पना होत्या, दोन कर्तव्यांच्या शगळ्यात अर्जुन भ्रमिष्टासारखा फिरत होता. येथपावेतों ‘ रक्ष्य ’काराचें म्हणणें ठीक आहे. परंतु यापुढे चवथ्या वाक्यात त्यांनीं एकदम स्वजनहत्यापातकांच्या बौद्धिक नीतिशास्त्र-विषयक कल्पनेला सोडून बहुस्नेहाच्या-लौकिक स्वाभाविक आत्ममतेच्या-पुद्गिरोधी भारनेवर उडी मारलेली पाहून निश्चय वाटतो ! या चवथ्या

वाक्यामुळें लोकमान्याची अर्जुनाकडे पाहण्याची दृष्टि श्री. विनोबा भावे यांच्या उपरोक्त दृष्टीसारखीच ठरली आहे. म्हणजे असें कीं, अर्जुनाला स्वजन-हत्या हें एक घोर पातक आहे असें खरोखरच मनापासून भय वाटत होतें ही दुसऱ्या व तिसऱ्या वाक्यात व्यक्त केलेली भूमिका सोडून, अर्जुनाच्या मनात वस्तुतः केवळ कौरवविषयक प्रेम होतें, व त्या प्रेमासक्तीमुळें हे कौरव मरू नयेत हेंच त्याला खरोखर वाटत असून, याना मारण्यात पाप असल्याचें सारें नीतिशास्त्रविषयक अवडंबर त्यानें उसनें व (आपली ररी ममता लपविण्यासाठीं) दोंगीपणानें उपस्थित केले होतें, असा आशय 'रहस्य'कारांनीं चवथ्या वाक्यानें प्रकट केलेला आहे! पण हे जर खरें असेल तर अर्जुन 'नैतिक सापळ्यात' अडकला होता या म्हणण्यात काहीच दृशील राहत नाही! कर्तव्यबुद्धि विरुद्ध आसक्तिभावना हा खरा नैतिक सापळाच नव्हे. दोन कर्तव्यबुद्धींतला विरोध हा खरा नैतिक सापळा आहे कर्तव्य कीं आसक्ति याचा निकाल कोणीहि साधारण मनुष्य देखील प्रथम पक्षातर्फेच देईल; तो निर्णय देण्यासाठीं गीतेसारखा महान् प्रथ नको. अशा विरोधात मनुष्य सापडला तर तो 'धर्मसमूहचेतः' होत नाही. आपल्या चवथ्या वाक्यानें 'रहस्य'कारांनीं अर्जुनास श्री. भावे यांच्या पुत्रप्रेमास कर्तव्यच्युत न्यायाधीशाच्या पक्षीस आणून बसविलें आहे त्या न्यायाधीशास आपलें कर्तव्य काय आहे हें नीट कळत होतें, परंतु कळूनहि तो ते पुत्रस्नेहामुळें करू चाहत नव्हता. अर्जुनाला आपलें कर्तव्य काय आहे हें खरोखरच कळेनासें जालें होतें; तें निश्चित कळताच त जसें काही असेल तस करण्याची त्याची प्रथमपासूनच पूर्ण तयारी होती. सारोश, अर्जुन वृत्तीनें कर्तव्यच्युत झाला नव्हता, केवळ ज्ञानानें तो कर्तव्यच्युत होण्याचा संभवात होता. तो न्यायाधीश मात्र ज्ञानानें कर्तव्यसंपन्न होता, पण वृत्तीनें कर्तव्यच्युत झाला होता.

कर्तव्याची व पापाची बौद्धिक कल्पना, आणि स्नेहममतास्वरूपी आसक्ति यात हा इतक्या बारवार केला गेलेला घोटाला पाहिला म्हणजे या दोघातला सूक्ष्म भेद स्पष्ट करण्यासाठीं आम्हीं मागे काही उदाहरणें दिलीं असलीं, तरी या स्थळीं आगखी एक दिलें तर याचक तो पुनश्चिदोप मान-णार नाहीत किंवा क्षम्य मानतील अशी आशा आहे. आपल्या मित्राच्या मृत्यूच्या प्रसंगां रामरावनें त्याला असे वचन दिलें कीं, मी तुझ्या मुखास नेहमी मद्य करीत राहीन. पुढे कालांतरानें रामराव नुरुगाधीश झाला, व

एके समयीं मित्राचा तो मुलगा एका मारामारीच्या मुकदम्यात सजा मिळून कैद भोगण्यासाठी त्याच्याकडेच आला. त्या मुलाने रामरावला वचनाची आठवण देऊन तुरुंगातून (मुदतीपूर्वी) सुटण्यात मदतीची याचना केली ! रामरावला त्या प्रत्येक मुलाविषयी यत्किंचितहि ममता, स्नेह, आसक्ति वाटत नाही. परंतु तरीहि रामरावपुढे असा प्रश्न उपास्थित झाला की, तुरुंगाधिकार्यांचे पवित्र कर्तव्य पालन करून या मुलाला नीट वाढवासात ठेवावे, किंवा मित्राला मरणसमयी दिलेल्या पवित्र वचनाचे पालन करून याला येथून पळून जाण्यात मदत करावी ? कोणताहि एक मार्ग स्वीकारला तरी द्वितीय-कर्तव्यभगाचे पातक लागते ! हा खरा 'नैतिक सापळा' होय ! इकडे आढ आणि तिकडे विहीर अशी अर्जुनाची झालेली मनःस्थिति या प्रकारची होती. तिचा कौरवविषयक भ्रुस्नेहार्शी, आत्ममतेर्शी, स्वजनासक्तीर्शी सवध नव्हता. कोणत्याहि परिस्थितीत स्वजनवध हे पाप असते असे त्याने ऐकले होते; व धर्मयुद्धत्याग हेहि एक पातक आहे हे देखील त्याला माहीत होते. या दोन पातकाच्या बौद्धिक कल्पनात तो गिरक्या राहत होता; व हे बौद्धिक कोडे सोडवून घेण्यासाठी तो श्रीकृष्णाला शरण आला ! स्वजनसेवा व धर्मयुद्धरूपी क्षत्रियधर्म ही दोन्ही त्याच्या 'जवळची' कर्तव्ये वाटत होती; व यामुळेच तो घोंगाळ्यात पडला. एक 'लाघवे' व एक 'जवळचे' अशा स्वरूपाचा विरोध होऊन त्याने 'जवळचे' स्वीकारले असते, तर आपल्या मनाशी तसा निर्णय घेऊन तो स्वस्थ राहिला असता; सशयप्रस्त होऊन श्रीकृष्णाजवळ आला नसता. ज्याच्या मनात कामासक्तीने कर्तव्यकल्पनेवर पगडा बसविला आहे तो सरळ कामाकृष्ट होऊन राहील; मार्गदर्शनार्थ इतर कोणाकडे विचारणा कशाला करीत बसेल ? पुत्रप्रेमाथ ज्याचाही आरोग्यास कमी शिक्षा देऊन दिवा पूर्ण बधमुक्त करून आपल्या ठायी स्वस्थ बसेल; इतराच्याकडे आतां मी काय करू अशी पृच्छा करीत फिरणार नाही. आणि जर ती केलीच तर अर्थातच दोंगीपगाने करेल. अर्जुनाची गीतारभीचीच नव्हे तर गीतेच्या मध्येहि अनेक स्थळां आलेली मारी पृच्छाच ज्यांना अध्यासन शक्तिपावतों दोंगीपगाने दिसत असेल त्यांच्या दृष्टीने साय गीतोपदेशच व्यंग्य ठरतो ! सोंपेचे सोंग करणाऱ्याला जागृत करणाऱ्या तो रसाद्योप ठरतो ! ज्याचे असे मत असेल त्याच्यापुढे हाय म्हणारनाय !

अर्जुनाच्या उभय वाजूस वांधव होते !

अर्जुनाच्या युद्धनकाशाच्या मुळाशी बधुस्नेह होता असे म्हणणारे आणखीहि एका महत्त्वाच्या गोष्टीकडे दुर्लक्ष करित असतात हे वेध स्पष्ट करणे आवश्यक आहे बधुस्नेहानें, स्वजनासक्तीनें, मनुष्य पक्षपात करणारा किंवा अन्य प्रसारे कर्तव्यच्युत होण्यास वेद्दा प्रवृत्त होईल ? त्याच्या समोरील वादात एका वाजूस स्वजन व दुसरीकडे परके असले तर तो बधुस्नेहामुळ स्वजनाकडे अन्यायानें झुकून पक्षपात करू शकेल. पण जेथे उभयपक्षां स्वजनच आहेत, आणि त्यातहि एका पक्षाचे अधिक निःपट्टे (व सज्जन) आणि दुसऱ्या पक्षाचे लावचे (व दुर्जन) आहेत, तेथे कोणीहि व्यक्ति स्वजनासक्तीमुळे त्या उत्तरपक्षीय स्वजनाचा पक्ष घेते या म्हणण्यात तथ्य तरी काय ? अर्जुनासमोरील युद्ध जर धार्तगष्ट्ररूपी स्वजन, व त्याच्या विरुद्ध (असा सर्वध नसलेले) कोणी अनात जन, अशा स्वरूपाचे असते तर अर्जुन कौरवविपयक बधुस्नेहानें मोहित होऊन एक वेळ युद्धार्थ नकार देऊ शकला असता ! परंतु अर्जुनानें कुरुक्षेत्रावर नजर टाकताच त्याला दोन्ही वाजूता काय दिसलें ?

तत्रापश्यत्स्थितान्यार्थः पितृनथ पितामहान्

आचार्यान्मातुलान्भ्रातृन्पुत्रान्पौत्रान्सर्वोस्तथा ॥१-२६॥

श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि..... ॥ १ २७ ॥

[तेव्हा तेथे अर्जुनानें दोन्हीहि सैन्यात उपस्थित असलेले (आपले) बडील^१, आज्ञे^२, आचार्य^३, मामे^४, भाऊ^५, पुत्र^६, नातू^७, मित्र^८, सातरे^९, व रतेही^{१०} पाहिले.] उभयपक्षां त्याला स्वजनाचा मेळावा दिसला. यातले कोणत्या पक्षाचे स्वजन त्याला अधिक जवळचे होते हे काय सागावयास हवे ? स्वतः दुर्योधनादि घृतराष्ट्राचे शमर पुत्र, आणि—

- १ भूरिश्रवादि जुलते, पिलाप्रमाणेंच पूजनीय २ भीष्म, सोमदत्त, बातिहक इ
३ द्राणाचार्य, कृपाचार्य इ ४ शल्य, शकुनि, पुरुजित्-कुतिभोज इ
५ भाम, युधिष्ठिर, दुयोधन, दु शासन इ ६ अभिमन्यु, घटोत्कच, लक्ष्मण इ
७ लक्ष्मणादिकांचे पुत्र ८ अश्वत्थामा इत्यादि ९ द्रुपद, शैब्य इत्यादि
१० सात्यकि, कृतवर्मा, भगदत्त इ

भवान्भीष्मश्च कर्णश्च कृपश्च समितिंजयः

अश्वत्थामा विकर्णश्च सौमदत्तिस्तथैव च ॥ १-८ ॥

अन्ये च बहवः शूरा मदर्थे त्यक्तजीविताः...॥ १-९ ॥

[आपग स्वतः (द्रोणाचार्य), भीष्माचार्य, कर्ण, सप्रामविजयी कृपाचार्य, अश्वत्थामा, विकर्ण^{११}, सोमदत्तपुत्र भूरिश्रवा, आणि माझ्यासाठी (दुर्योधनाच्या बाजूने) प्राणत्यागास तयार असलेले इतरहि अनेक वीर] या कौरवपक्षीय, अन्यायाकडून लढणाऱ्या, स्वजनाविषयी अर्जुनास अधिक ममता वाटली असती, किंवा स्वतःचे युधिष्ठिरभीमादि प्राणाप्रिय बंधू, आणि—

अत्र शूरा महेश्वासा भीमार्जुनसमा युधि

युयुधानो विराटश्च द्रुपदश्च महारथः ॥ १-४ ॥

धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च वीर्यवान्

पुरुजित्कुंतिभोजश्च शैब्यश्च नरपुंगवः ॥ १-५ ॥

युधामन्युश्च विप्रयन्त उत्तमौजाश्च वीर्यवान्

सौभद्रो द्रौपदेयाश्च सर्व एव महारथाः ॥ १-६ ॥

[यात-शूर, महाधनुर्धारी व युद्धात भीमार्जुनासम असे युयुधान^{१२}, विराट^{१३}, महारथी द्रुपद^{१४}, धृष्टकेतु^{१५}, चेकितान^{१६}, वीर्यवान काशिराज^{१७}, पुरुजित्-कुंतिभोज^{१८}, नरश्रेष्ठ शैब्य^{१९}, पराकर्मी युधामन्यु व वीर्यशाली उत्तमौजा^{२०}, अभिमन्यु, आणि द्रौपदीचे (पाच) पुत्र^{२१} हे सर्व महारथी] इत्यादि स्वपक्षीय स्वजनाविषयी अधिक स्नेह वाटला असता ? याहि दृष्टीने श्री. भोवे याच्या

११ दुर्योधनाच्या भावांपैकी एक.

१२ अर्जुन शिष्य सात्याकि. १३ मत्स्यदेशचा राजा; पांडवानों याच्या आश्रयात अज्ञातवासाचे एक वर्ष पालविले; याचा कन्या उत्तरा ही अभिमन्यूची पत्नी

१४ पांचाल देशचा राजा; द्रौपदीचा पिता. १५ चेदिदेशच्या राजा शिशुपालाचा पुत्र. १६ वृष्णिवंशीय यादव. १७ काशीचा राजा. १८ युताचा भाऊ, अर्जुनाचा मामा. १९ गिरि देशचा राजा; युधिष्ठिराचा सामरा; याची मुलगी दैविका ही युधिष्ठिराची पत्नी. २० पांचालदेशीय राजपुत्र बगुदव.

२१ द्रौपदीला युधिष्ठिर, भीम, अर्जुन, नकुल, व सहदेव यांच्यापासून क्रमशः झालेले पाच पुत्र; प्रनिविन्ध, मुतसोम, धृतकर्मा, शानानाक व धृतसेन.

न्यायाधीशाचा दृष्टात अर्जुनास गैरलागू ठरतो त्या न्यायाधीशासमोर एका पक्षास स्वजन तर दुसऱ्या पक्षास परके जन आहेत, व म्हणूनच तो स्वजनातर्फे पक्षपात करण्यास सिद्ध झाला अर्जुनाची परिस्थिति भिन्न आहे. त्या न्यायाधीशाच्या मुलाने ज्या व्यक्तीला अपाय केला होता तिचा न्यायाधीशाशी स्वजनसंबंध नव्हता. पण कौरवानी (प्रत्यक्षपणे) आणि भीष्मद्रोणानी (अप्रत्यक्षपणे) म्हणजे कौरवाना साहाय्य करून, द्रौपदीवस्त्रहरणासारख्या प्रसर्गांमौन धारण करून, इत्यादि प्रकार) ज्यांना प्रस्त केल हात ते कोण होते? त्यात अर्जुनाची प्रत्यक्ष माता कुती, प्रियतम साध्वी स्त्री द्रौपदी, जगद्व्यधर्मावतार युधिष्ठिर, राजविलासाचे हक्दार असताहि रानावनात किंवा परक्याचे दारीं हालअपेष्टात काळ कठणारे अभिमन्यूसारखे राजबिंडे पुत्र अशा व्यक्ती होत्या! अर्जुनाचे अतःकरण जर खराखरच बहुस्नेहाने, आत्ममतेने, स्वजनासक्ताने व्याप्त झाले असते तर त्याने धार्तराष्ट्राच्या समोर शस्त्र टाकले असते, किंवा तो त्याच्यावर त्वेषाने तुटून पडला असता? दुष्ट दुःशासनाच्या ऊष्ण रुधिराने द्रौपदीची वेणी बाधण्याची प्रतिज्ञा, तिला नराधम दुर्योधनाने दाखविलेल्या उघड्या माडीचे गटेने चूर्ण करण्याची भीमप्रतिज्ञा, जयद्रथाने केलेले तिच हरण, शकुनीचे नीच कपट, इत्यादि गोष्टींचे अर्जुनास विस्मरण पडले होते काय? वस्तुस्थिति अशी होती की, द्रौपदी व धर्मराजासारख्या या स्वजनांच्या अशा कपाचे पूण स्मरण असूनहि व म्हणूनच कौंग्वाना 'दुर्बुद्धि' 'आततायी' अशी विशेषणे लायत असताहि—अर्जुनाने आपले मन केवळ पाप व श्रेयस्कर, धर्म व अधर्म, या शुद्ध नीतिविषयक प्रभावरच केंद्रित करून युद्धास नकार दिला होता. यात कौरवपक्षीयाविषयी तर त्याच्या मनात कोणताहि स्नेहभाव नव्हताच, पण पांडवपक्षीयाविषयीचा स्नेहहि त्याने बाजूस सारला हाता नातिअनीतीच्या तात्त्विक निर्णयात त्याच्या बुद्धीला भ्रम पडला होता—तिला त्या प्रसर्गाचे योग्य फलंभ्य ओळखू येईनासे झाले होते—हे खरे, पण वैयक्तिक दृष्ट्या त्याची वृत्ति अत्यंत उदाच झाली होती, ती जशी पूर्णपणे निष्काम तशीच आत्मस्नेहाविषयीहि पूर्णपणे निर्मम झाली होती तो फक्त नीति-अनीतीचा तात्त्विक विचार करू पाहत हाता त्याची बुद्धि आत व अनाप्त अमा भेद करीत हाती खरी, पण आत्ताविषयी पक्षपातपूर्ण स्नेह व अनाप्ताविषयी अन्याय या दृष्टीने नव्हे, तर स्वतःच्या (कशाहि वर्तनाच्या)

आप्ताचा वध केव्हाही त्याज्य होय या सर्वसाधारण नीतिनियमाच्या पालना साठीच ती तो भेद करू पाहत होती.

न्यायाधीशाच्याच प्राणावर उठलेले आरोपी !

अर्जुनासमोर दोन्ही पक्षांना स्वजनच असल्याने, व त्यातही पाडवपक्षीय स्वजन अधिक निकट असल्याने, कौरवाविरुद्ध शस्त्र न चालविण्याच्या अर्जुनाच्या निर्घोराच्या मुळाशी स्वजनासक्ति असू शकत नाही हे वर सांगितले. परंतु आता एक पाऊल आणखी पुढे जाऊन विचार करू. कौरवांनी ज्यांना दुखविले होते, ज्याच्या प्राणावर ते दुष्ट उठले होते, त्यात केवळ अर्जुनाचे स्वजनच होते असे नव्हे, तर ज्याची तुलना श्री. भावे न्यायाधीशाशी करित आहेत तो खुद्द अर्जुन स्वतःहि होता ! उपरोक्त न्यायाधीशाच्या मुलाने त्याला स्वतःला काहीही जखम केली नव्हती. स्वजन विरुद्ध परफे असा वाद समोर असून, व स्वतःला त्या झगड्यात काहीही तोडीस लागली नसेल तर, एखादी व्यक्ति स्वजनाविषयी पक्षपात दाखवू शकेल परंतु स्वतः विरुद्ध स्वजन असा विरोध असता मोगी त्या स्वजनाविषयी सौम्यदृष्टि दाखवेल तर यात स्वजनासक्तीपेक्षा तात्त्विक कर्तव्यबुद्धीच पाहणे योग्य ठरेल ! बरे, स्वजनाने स्वतःस दुखविले असताहि, जर तो पश्चात्ताप व्यक्त करित असेल तर एखादी व्यक्ति आत्मस्नेहाने स्वतःचे दुःख बाजूस सारून त्याला योग्य दड करण्याचे टाळीलहि. परंतु अर्जुन ज्यांशी लढण्यास नकार देत होता त्या स्वजनाच्या टापी पश्चात्तापाचा लवलेशहि तर नव्हताच, पण उलट ते उद्दण्डपणे हार्ती दाख घेऊन खुद्द अर्जुनाशी व पाडवाशी प्राणपणाने युद्ध करण्यास उभे राहिले होते ! ज्यांनी पाडवांच्या जिवतपणांचे नव्हे, तर प्रत्यक्ष त्यांच्या उपस्थितीत सती द्रौपदीस भर सभेत रजस्वलावस्थेत बटीक मानून विवस्त्र बनविण्याचा प्रयत्न करण्यास कमी केले नाही, त्यांनी पाडव मुद्धात पराजित होऊन गतप्राण झाल्यावर तिला कसे वागविले असते याची अर्जुनास नवलना नव्हती असे नाही ! पण अशाही स्वजनाशी जो युद्ध करण्याचे नाकारतो, इतकेच नव्हे तर त्याच्यावर शस्त्र उभारण्यापेक्षा अशस्त्र व अप्रतिकार अवस्थेत त्याच्याच हातून मरणेहि एक वेळ पत्करून असे म्हणतो, त्याच्या मा सान्या लोकविलक्षण वर्तनाच्या मुळाशी त्या दुष्टाविषयी क्युस्नेह किंवा आत्मनमता होता असे कसे म्हणवे !

प्रकरण अकरावें

अर्जुनाची आत्मविषयक निर्ममता-(उत्तरार्ध)

स्वपक्षीयांच्या ममतेमुळे अर्जुनाचा मोह होता काय ?

मागील प्रकरणातील विवेचन वाचल्यानंतर अनेक वाचकांच्या मनात एक अशी शका उद्भवली असेल की, कौरवाविषयी व शत्रुपक्षीय इतर स्वजना-विषयी अर्जुनाच्या मनात आत्मममता नसली तरी त्याच्या स्वतःच्याच पक्षाकड वे बाधव होते त्यात्रविषयीच्या बहुस्नेहाने व्याकुळ होऊन तो युद्धास नकार देत नसेल कशावरून ? त्याने रणक्षेत्राचे सिंहावलोकन केल तेव्हा त्याने उभय राजूत स्वजनच पाहिल. त्या सर्व बाधवाचा साकल्यकरून विचार मनात आणून त्याच्या मृत्युदल्पनेने तो गर्हिलेकून आला असेणे, व म्हणून त्याने शस्त्र खाली ठेवणे, शक्य नसेल काय ? असे असेल तर निदान या दृष्टीने ती त्याच्या युद्धनकाराच्या मुळाशी आत्मस्नेहच आहे असे म्हणता येईल !^१

परंतु अर्जुनावर कसेहि करून आत्मममतेचा आरोप करू पाहणाऱ्यांना हा इतका आधारहि वस्तुतः उपलब्ध नाही असे म्हणणे भाग आहे. मात्र हे पाहण्यासाठी श्लोक १-२० पावूनचे काही श्लोक नीट वाचावयास हवेत. वाचकांनी त मूळ श्लोक समोर ठेवून आमचे पुढील विवेचन वाचणे इष्ट होईल. दाहीकडचे शयनाद शाल्यावर अर्जुनान समोर व्यवस्थित उभे अस-

१ मात्र तराहि या भाव याचा दृष्टिकोन समर्थनाय ठरणार नाही ! कारण त्यांनी अर्जुनाला न्यायावाशाच्या जागी व अन्यायी कौरवाना गुन्हेंगार पुत्राच्या ठावी कल्पून, अर्जुनाच्या मनात प्रलक्ष कौरवाविषयीच आत्मस्नेह निर्माण झाल्याने तो युद्ध टाळत होता असे मुचाविले आहे

लेल्या धार्तराष्ट्रावर म्हणजे कौरवावर दृष्टिक्षेप केला, व धनुष्य उचलते (२०); आणि त्याने श्रीकृष्णास उभय सैन्याच्या मध्यभागी रथ उभा करण्यास सांगितले (२१). असे करण्यातला आपला हेतु त्याने असा सांगितला की, यारणागगावर मला कोणाकोणाशी लढावयाचें आहे, दुर्बुद्धि दुर्योधनातर्फे लढण्यासाठीं येथें कोणकोण एकत्र झाले आहेत, त्यांना मी एकदा पाहू इच्छितों (२२, २३). नंतर श्रीकृष्णाने उभय सैन्याच्या मध्ये तो उत्कृष्ट रथ उभा केला (२४), व हे येथें जमलेले कुरुकुलोद्भव जन पाहा असे अर्जुनास म्हटले (२५). येथपावेतों अर्जुनाच्या मनात फक्त शत्रुपक्षीयाचाच विचार होना हे स्पष्ट आहे. यानंतर मात्र त्या क्षणीं त्याने जें पाहिलें त्यात त्याला 'उभय सैन्य त' बाधवच बाधव दिसले असे गीताकारांनीं म्हटले आहे (२६, २७). त्या 'सर्व बाधवाना' पाहून, परम कृपेनें व्याकुळ व शोकग्रस्त होत्वाता अर्जुन श्रीकृष्णाला म्हणाला : युद्धार्थं येथे जमलेल्या या 'स्वजनाना' पाहून मला कपरोमाचदाहादि अनुभव येत आहेत (२८, २९, ३०). आतां, यात 'युयुत्सु समुपस्थितम् स्वजनम्' असें जे श्लोक २८ मध्ये म्हटले आहे तें कोणाला उद्देशून हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. अनेकांनीं याचा अर्थ 'परस्पराशीं लढण्यासाठीं जमलेले हे उभयपक्षीय स्वजन' असा केलेला दिसतो. आम्हाला असे वाटतें की, या शब्दाचा अर्थ 'आमच्याशीं (पाडवपक्षाशीं) लढण्यासाठीं जमलेले हे धार्तराष्ट्रपक्षीय स्वजन' असा करणे अधिक योग्य होईल. याचें एक कारण असें की, 'स्वजन' शब्द येथें प्रथमच आलेला असून, यानंतर पुढे तो जेथेथेथें अर्जुनानें वापरला आहे (३१, ३७, ४५) तेथें त्याचा रोख शत्रुपक्षीय स्वजनावरच आहे. याशिवाय 'युयुत्सु समुपस्थितम्' या वर्णनात उभयपक्षांमधील बाधव घेतल्यास या युद्धाची जबाबदारी उभयपक्षांवर सारखीच येते. परंतु अर्जुनाच्या मनाची साहजिक भूमिका अशी वाटते की, आम्हीं स्वतःहून यांच्याशीं भाडण उकरून काढले नसून, आमचें न्याय्य मागणे नाकारून उलट हे आमच्याशीं लढण्याच्या हेतूनें येथे उपस्थित झाले आहेत. प्रथमपासूनच अर्जुन स्वपक्षीय बाधवाना पाहण्यासाठीं उत्सुक नसून शत्रुपक्षीय युद्धोत्सुक ब्याक्ति एकदा पाहून घेतो असे म्हणाला होता.

परंतु येथें कोणी असें विचारू शकेल की, श्लोक २८ मधील 'स्वजना'चा

अर्थ केवल कौरवपक्षपर केला तर श्लोक २६, २७ मध्ये “ उभय पक्षातले ते सर्व बाधय ” पाहून असे म्हटले आहे त्याचे प्रयोजन काय ? वाचा खुलासा असा करिता येईल. उभयपक्षां एन्मेकासमेर बाधवच पाहून त्याच्या ध्यानात हे आले की, जसे हे व्यक्तिः माझ्या दृष्टीने स्वजनयुद्ध आहे तसेच ते आमच्या पक्षातील प्रत्येक (प्रमुख) व्यक्तीच्या दृष्टीनेहि स्वजनयुद्धच आहे. यासाठी या शत्रुपक्षीय कुरुकुलोत्पन्नाची हत्या करणे हे जसे मला पापप्रद आहे तसेच ते आमच्या पक्षाकडील या इतर व्यक्तींनाहि पापप्रद आहे. जर अर्जुनाला केवळ शत्रुपक्षांचे बाधव दिसले असते व स्वतःच्या पक्षाकडे केवळ अनात (पगारी सेनापति, मित्रराजे, इ. इ.) असते, तर तो अस म्हणू शकला असता की, आमच्या पक्षाकडील फक्त मलाच हे धर्मयुद्ध स्वजनहत्यास्वरूपी असल्याने पापप्रद आहे, पण माझ्या पक्षातील इतर व्यक्तींना हे धर्मयुद्ध तसे निषिद्ध नाही. परंतु त्याला आपल्या पक्षातील स्वतःव्यतिरिक्त इतर व्यक्तींचाहि शत्रुपक्षीयाचा तसाच आत्मसंबंध दिसला. यामुळे त्याची भावना अशी झाली की, केवळ मीच नव्हे तर आमच्याकडील या इतरहि सर्व वीरानी या युद्धापासून निवृत्त होणे योग्य होय. याच दृष्टीने त्याने श्लोक ३६, ३७, ३९, ४५ मध्ये फक्त स्वतःवद्दल एकवचनी प्रयोग न वापरता ‘आम्ही’ असा अनेकवचनी प्रयोग वापरला आहे. वाचकांनी तो अवश्य पाहावा, म्हणजे स्वपक्षीय बाधवाचा विचार तो स्वतःच्याच समवेत करित होता, व ‘स्वजन’ शब्दात फक्त शत्रुपक्षीय बाधवाचा समावेश करित होता हे दिसून येईल^२.

१ आणि केवळ इतकाच आशय व्यक्त करावयाचा असेल तर श्लोक २८ च्या उपासार्थाचा ‘परस्पराशीं युद्धार्थ उभे राहिलेले हे (उभयपक्षीय) स्वजन’ असा अर्थ केला तरी आमचा विशेष हरकत नाही, आमच्या एकदर विचारप्रचारास ते बाधक ठरत नाही मात्र वापुडे जाऊन स्वपक्षीय स्वजनाचा (त्याच्या या युद्धातला सभाव्य मृत्यूचा) अर्जुनाच्या शोकमोहाशीं संबध जुळवू पाहणे रास्त ठरणार नाही !

२ अर्थात युद्धनिवृत्तीचे आपल हे मत तो स्वपक्षीयावरहि हिंसात्मक किंवा अहिंसामक कोणत्याच प्रकारच्या सक्तीने लादू चाहत नव्हता त्यानीहि निवृत्त व्हावे हा त्याचा इच्छा होता, प्रत्यक्ष हांगे न हांगे त्याच्या खुशीवर होतं. यासाठी प्रत्यक्ष निवृत्तीचा इरादा व्यक्त करताना (श्लोक ३२), व त्या निवृत्तावस्थेत शत्रूकडून वधिले जाण्याचा संभव व्यक्त करिताना (श्लोक ४६), गाताकारानी त्याच्या तोंडीं एन्वचनच घातले आहे !

अर्जुनमोहनिरूपणाचें प्रवेशद्वार

असो, आपलें बरील क्रमवार विवेचन तिसाव्या श्लोकापावेतो आलें आहे आता श्लोक ३१ पाहू.

निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशव

न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ॥१ ३१॥

या श्लोकापूर्वीपावेतो अर्जुनानें फक्त स्वतःला एकाएकी वाटू लागणारा भ्रम व्यक्त केला होता. पण तो नकी कोणत्या कल्पनेमुळे उत्पन्न झाला होता हें आपलें मनोगत उघड करण्यास त्यानें येथेच प्रथम सुरवात केली आहे. या दृष्टीनें अर्जुनमोहनिरूपण गडाचें हें प्रवेशद्वारच होय. युद्धात स्वजनाची हत्या करून आमचें भलें म्हणजे कल्याण होईलसें वाटत नाहीं असें तो येथे म्हणत आहे कोणत्या स्वजनाची तो हत्या करणार होता ? स्वपक्षीय स्वजनाच्या हत्येचा प्रश्न ह्या अशा स्वरूपात त्याच्यापुढें उपस्थित होण्याचें कारण नव्हतें त्याचा मृत्यु त्याला या युद्धात सभाव्य वाटत असेलहि, परंतु त्या कल्पनेनें तो कर्तव्याप सून विचलित होत नव्हता हें ध्यानात घेतलें पाहिजे. अनेक भाष्यातून त्याच्यावर तसा आरोप अन्यायानें करण्यात आला आहे. रणागणावर युद्धार्थ आलेल्या वीरानें मृत्युसभवासाठीं मन तयार ठेवलें पाहिजे हें त्याला माहीत नव्हतें असें नाहीं. परंतु त्याची चिंता स्वहस्ते हाणाऱ्या स्वजनहत्येबद्दल होती ही त्याची चिंता व्यक्त करण्यासाठीं गीताकारानां या नैतिक चर्चेच्या प्रवेशद्वारात्मक श्लोकापासून येवपावेतो 'हन्' धातूचा कसा सातत्याने उपयोग केला आहे हें आम्हीं मागें दाखविलेंच आहे.

कदाचित् कोणाच्या मनात येथें असाहि विचार येईल की, या 'हत्वा' शब्दातील अर्जुनाचा आशय व्यापकस्वरूपी असून त्यात प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष अशा उभय हत्याचा समावेश होऊ शकेल, शत्रुपक्षीय बाधवाची तर आम्ही प्रत्यक्षच हत्या करणार, पण हे स्वपक्षीय बाधव तरी आमच्याचसाठीं या युद्धात मरणार, म्हणजे यांच्या होणाऱ्या हत्येचीहि जबाबदारी पर्यायानें आमच्यावरच येते, अशी तर अर्जुनाची कल्पना नसेल ? पण हा विचारहि समर्थनीय दिसत नाहीं. कोणत्या बाधवाच्या हत्येचा प्रश्न आपल्या मनास भेडसावीत आहे हें स्वतः अर्जुनानेंच निःसदिग्ध प्रकारें अनेक ठिकाणां सांगितलें आहे:

निहत्य धार्तराष्ट्रान्नः का प्रीतिः श्याञ्जनार्दन ।

पापमेवाश्रयेदस्मान्दत्त्वेतानाततायिनः ॥ १-३६ ॥

तस्मान्नाहं वयं हन्तु धार्तराष्ट्रान्स्वराधवान्

स्वजनं हि कथं हत्वा मुरिनः स्वाम माधव ॥३७॥

गुरूनहत्वा हि महानुभावान्श्रेयो भोक्तुं भैक्ष्यमपीह लोके

हत्वार्थकामास्तु गुरुनिर्दहं भुवीय भोगान् बधिरप्रदिग्धान् ॥२-५॥

यानेव हत्वा न जिजीविषामस्तेऽवस्थिताः प्रमुख धार्तराष्ट्राः ॥२६॥

या सर्व उद्गारावरून स्वतःला निपिद्ध अशा स्वजनहत्येत तो केवळ शत्रु-पक्षीयाची स्वतःहून व स्वपक्षीयाहून होगारी हत्याच समाविष्ट करीत असून, उलट बाजूने होणाऱ्या हत्येची चिंता त्याला या समर्थी व्रस्त करीत नव्हता हे उघड आहे. स्वपक्षीयांच्या सभाव्य मरणकल्पनेने यावेळी त्याला अगदी वाईट वाटत नसेल असे म्हणण्याचे कारण नसते. परंतु त्याचा मोह व युद्धनकार त्या कल्पनेवर आधारलेला नसून शत्रुपक्षीय स्वजनहत्यापापावर आधारलेला होता. त्याचा महाविषाद रामानुजाचार्य म्हणतात त्याप्रमाणे ऋषु वियोग-कल्पनेने उद्भवलेला नसून, ऋषु-हत्या-पातक मयाने निर्माण झाला होता.

अर्जुनाच्या शोकमोहाचा सवध स्वपक्षीयांच्या मृत्यूची नव्हता, व स्वतःला निपिद्ध अशा स्वजनहत्येत तो या युद्धातील त्याच्या सभाव्य मृत्यूचा समावेश करीत नव्हता हे पुढील गोष्टीवरूनही दिसून येईल. त्या मृत्यूची जबाबदारी अर्जुन स्वतःकडे घेत नव्हता, ती त्याने कौरवांच्या मार्थी मारली आहे. पुढील श्लोक पाहा:

यद्यप्येते न पश्यन्ति लोभोपहतचेतसः

कुलक्षयकृत दोष मित्रद्रोहे च पातकम् ॥१-३८॥

१ कदाचित् असा काहामा अशुभ संभव गृहीत धरूनच तर धाकृष्णानीं श्लोक २-३० मध्ये पुढील व्यापक उद्गार काढले नसतील ? " देही नित्यमवध्योऽयं देहे सर्वस्य भारत । तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचिषुमर्हसि " पुढे विश्वरूपदर्शनप्रसंगीही भगवतांना परमेश्वरा मुखात शत्रुपक्षापावरोपर स्वपक्षीय बाधवाही प्रवृत्त करीत असल्याचे दृश्य अर्जुनास दाखविले आहे (पाहा श्लोक ११ २६).

आमच्याकडचे जे बाधव या युद्धात मरतील त्याच्या हत्येचें पातक या कौरवाना लागणार आहे, पण या लोभाधाना ते दिसत नाहीं अस अर्जुन यें म्हणत आहे.

स्वपक्षीयांना उद्देशून अर्जुनाचे उद्गार नाहीत

याप्रमाणें श्लोक ३१ मधील 'स्वजनम्' मध्ये फक्त शत्रुपक्षीय बाधवच अभिप्रेत आहेत हे पाहिलें. श्लोक ३२ मध्ये अर्जुन (तात्कालिक उद्भवलेले सशक्त) भोगवैराग्य प्रदर्शित करित असून त्याचें कारण श्लोक ३३ पासून तो स्पष्ट करित आहे. वृत्तिसाव्या श्लोकाच्या अर्थाचे सविस्तर विवरण पूर्वी केलेंच आहे. श्लोक ३३ मधील 'येषामर्थे' शब्दाचा सबंधहि फक्त कौरवपक्षीय बाधवार्थी असून, त्याच स्पष्टीकरण अर्जुनानें पुढील म्हणजे ३४ व्या श्लोकात केलें आहे. या दोन श्लोकात स्वपक्षीय स्वजनहि उल्लेखित आहेत असा कित्येकाचा गैरसमज होत असतो.^१ परंतु आम्हास तो यथार्थ वाटत नाही. पाहा की, या दोन श्लोकात ज्याचा उल्लेख आहे त्यानाच उद्देशून श्लोक ३५ मध्ये 'एतान्' असे म्हणून प्रारंभ केला आहे:

एतान्न हन्तुमिच्छामि प्रतोऽपि मधुसूदन

अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥१-३५॥

श्लोक ३३ मध्ये ज्यांना उद्देशून 'येषाम्' असे म्हटले, व ज्याचा तपशील ३४ व्या श्लोकात दिला आहे, तेच हे 'एतान्'! 'याना मी मारू इच्छित नाहीं' असें अर्जुन म्हणतो अर्थात् हे 'एतान्' (एते) म्हणजे शत्रुपक्षीय स्वजनच ठरतात. स्वपक्षीयांच्या मृत्यूविषयी अर्जुन बोलत नव्हता हे यावरूनहि उघड होतें. 'एतान्न हन्तुमिच्छामि'चा अर्थ "या उभयपक्षीय बाधवाना मी

१ उदाहरणार्थ, आनन्दगिरींच्या भाष्यात ३४ व्या श्लोकातील 'श्याला' चें स्पष्टीकरण असें केलें आहे "श्याला भार्याणा भ्रातरो वृष्टद्युन्नप्रवृत्तय", आणि गोरखपूरच्या गीताप्रसन्नकाशित भाष्यातहि "यहाँ 'श्याला' शब्दसे वृष्टद्युन्न शिखण्डी और सुरथ आदि" असें म्हटलें आहे. आमच्या मतानें या शब्दाचाहि संबंध शत्रुपक्षाकडालच कोणा व्यक्तीशीं असावा श्री वापटशास्त्री तर या स्वजनात, 'सुहृद्' शब्दाच्या व्याप्तीत, प्रत्यक्ष श्रीकृष्णाचाहि समावेश करितात! ('गीताभाष्यार्थ', पृ ३६) जणू काय, अर्जुनाला या युद्धात श्रीकृष्णाचाहि मृत्यु व म्हणून वियोग दिसून शोक होत होता!

युद्धात् मारवू चाहत नाही" असाहि करता येणार नाही. कारण, मारणें व मारविणें यासाठीं संस्कृतात वेगवेगळे शब्दप्रयोग आहेत हें तर सरेंच^१; पण दुसरें असें की, वरील शब्दाच्या पुढेच 'प्रतोऽपि' (मी मारला गेला तरी) असें म्हटलें आहे आता अर्जुन मारला जाण्याचा संभव कोणाकडून होता! कौरवपक्षाकडूनच. परंतु इतक्यासाठीं देखील केवळ अनुमानावरच विसवून राहावयास नको! पुढे जाऊन अर्जुन म्हणतो—

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः

धार्तराष्ट्राणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ १-४६ ॥

यावरून उपरोक्त 'प्रतोऽपि' चा रोप कोणाकडे आहे हें स्पष्ट होत आहे. याप्रमाणें पाहता श्लोक ३५ मधील 'एतान्' म्हणजे शत्रुपक्षीय स्वजन ठरतात; व म्हणून श्लोक ३४ मध्ये निर्देशिलेले व ३३ मध्ये 'येषाम्' पदानें उल्लेखिलेले आताहि शत्रुपक्षीयच मानले पाहिजेत.

श्लोक ३६ मध्ये तर अर्जुनानें कोणताहि आडपडदा न ठेवता केवळ दुर्योधनादि धार्तराष्ट्राचाच नि.सदिग्ध उल्लेख करून त्याच्या हत्येच्या पातकानें आपलें मन विचलित होत असल्याचें स्पष्ट केलें आहे श्लोक ३७ मध्येहि या धार्तराष्ट्राचा उल्लेख असून शिवाय 'स्वबान्धवान्' असें पद आहे; हें एकतर 'धार्तराष्ट्रान्' चें विशेषण मानलें पाहिजे किंवा दुर्योधनादि शत्रु धृतराष्ट्र पुत्राशिवाय उर्वरित शत्रुपक्षीय आत्माचें चोतरू मानलें पाहिजे. या दोषाचाहि श्लोक ३८ मध्ये 'एते' असा साकल्यानें उल्लेख केला आहे. जर श्लोक ३७ मधील स्वबान्धवात् अर्जुनाच्या पक्षाकडील आताहि समाविष्ट मानले, तर ते या 'एते' मध्येहि येतील, परंतु तसें मानणें योग्य होणार नाही. कारण श्लोक ३८ व ३९ चा तुलनात्मक विचार केल्या तर अर्जुन 'एते' (हे) व 'अस्माभिः' (वयम्-आम्ही) यात भेद करीत असून, 'एते' लोभाघ्न होते आहेत परंतु 'वयम्' पापदुर्गी आहेत असें म्हणत आहे यात स्वपक्षीय स्वजनाचा समावेश तो स्वतःसाठीं 'वयम्' मध्ये करीत असून, शत्रुपक्षीयाना 'एते' या सर्वनामानें संबोधित आहे. आम्हीं पाण्डवपक्षीयानीं तरी या

१ उदाहरणार्थ, एतं गीतं तत्र पादा 'कथं स पुरप पार्थ क पातयति हन्ति कम्' (२-२१)

स्वजनहत्यास्वरूपी युद्धातून निवृत्त होण योग्य होय असे श्लोक ३९ मध्ये अर्जुन म्हणत आहे.

श्लोक ४० ते ४४ मध्ये कुलधराचे दुष्परिणाम वर्णिले आहेत. या सर्व पूर्वसदृशांत श्लोक ४५ कडे पाहिले म्हणजे त्यांतील 'स्वजनम्' चा संबंध फक्त कौरवपक्षीय स्वजनांशीच असून स्वपक्षीय आत्माना समावेश त्या श्लोकांना पूर्वापार्श्वीत 'वयम्' (आम्ही) मध्ये केला आहे याबद्दल चक्रा राहणार नाही. श्लोक ४६ चा उल्लेख वर केलाच आहे. श्लोक ४७ सत्रयाचा असून त्यांत अर्जुन शोकमग्न होत्याता धनुष्यबाण टाकून पाली बसला असे म्हटले आहे. या शोकाचा संबंध पांडवपक्षीय बांधव या युद्धात संभवतः मरतील याच्याशी नसून, कौरवपक्षीय स्वजनांची हत्या करून स्वतःला महत्त्वापात पडण्याचा प्रसंग प्राप्त झाला याबद्दल, व या निरुत्तर परिस्थितीत बुद्धि काम करेनाशी होऊन काय करावे ते नीट कळेनासे झाले याबद्दल होता, हे आता वेगळी सांगावयास नकोच. येथे पहिला अध्याय संपला.

दुसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभो अर्जुनाने आपली हृदयपीडा विशेषकरून स्पष्ट करून दाखवितांना स्वपक्षीयांच्या मृत्यूचा यत्किंचितहि उल्लेख न करिता भीष्म व द्रोण या शत्रुपक्षीय स्वजनांचीच नावे घेऊन निर्देश केला आहे (श्लोक ४, ५). श्लोक ६ मध्ये पुनः जी हत्या त्याला नकोशी झाली होती ती म्हणजे कौरवपक्षीयांचीच होय हे स्पष्ट केले आहे. याच हत्येच्या पातकाच्या कल्पनेने त्याच्या अंतःकरणात उठलेल्या अनिवार्य शोकाचा डोंर त्याने श्लोक ८ मध्ये वर्णिला आहे. यानंतर सत्रयाचे दोन श्लोक असून, त्यांच्यापुढे श्लोक २-११ पासून गीतोपदेशाचा पवित्र गंगीध श्रीकृष्णवदनातून सुरू झाला आहे !

याचेच श्रीकृष्णोक्त प्रमाण

शेवटी अर्जुनाच्या शोकमोहाचा संबंध स्वपक्षीयांच्या मृत्यूशी नसून शत्रुपक्षीयांच्या हत्येशी होता हे दाखविणाऱ्या आणखी एका महत्त्वाच्या प्रमाणाचा येथे उल्लेख करितों. अकराव्या अध्यायातील विश्वरूपदर्शनानंतर श्रीकृष्णांनी केलेला पुढील समारोप पाहा :

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून्मुक्ष्व राज्य समृद्धम्
मथैवैते निहताः पूर्वमेव निमित्तमात्रं भव सन्न्यसाचिन् ॥११-३३॥

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च कर्णं तथान्यानपि योधवीरान्

मया हतांस्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा युध्यस्व जेतासि रणे सपत्नान् ॥३४॥

अर्जुनानें स्वतः विश्वरूपपरमेश्वराच्या मुखात केवळ शत्रुपक्षीयच नव्हे तर स्वपक्षीय स्वजनानाहि प्रवेशताना पाहिले असले (पाहा ११-२६), तरी श्रीकृष्णांनी विश्वरूपदर्शनापासून घेण्याच्या बोधात केवळ शत्रुपक्षीयाचाच उल्लेख केला आहे. उपरोक्त प्रथम श्लोकात ' म्हणून तू ऊठ, यश प्राप्त कर, शत्रूंना जिंक ' इत्यादि म्हटले असून, हे (म्हणजे हे शत्रू) मी पूर्वीच मारले आहेत, तू केवळ निमित्त हो असे सांगितले आहे. द्वितीय श्लोकात तर शत्रुपक्षीयाची-शत्रुपक्षीयाचीच-प्रत्यक्ष नावे घेतली असून, मी याना आधीच मारले आहे तू चिंता करू नकोस असे पुनः म्हटले आहे. अर्जुनाचा महाशोक स्वपक्षीयाविषयी (किंवा शत्रुपक्षीय स्वजनाविषयी असूनहि केवळ ममताजन्य स्वरूपाचा) असता तर ' मयैवैते निहताः पूर्वमेव । निमित्तमात्रं भवसव्यसाचिन् ' असे म्हणून तो दूर झाला नसता उलट त्याचा मृत्यु अटळ व निश्चित आहे हे पाहून तो शोक अधिकच तीव्र झाला असत। परंतु ' मा व्यथिष्ठा ' या शब्दांनी निराकृत होणारी अर्जुनाची चिंता दुसरी तिसरी नसून शत्रुपक्षीय स्वजनांच्या हत्येनें लागणाऱ्या पातकाबद्दल होती हे व्याजात घेतले म्हणजे या उभय श्लोकांचा अर्थ बरोबर लागतो १

१ मात्र धाशकराचार्यांनी दिलेले ' मा व्यथिष्ठा 'चे स्पष्टीकरण सुळींच पटण्यासारखे नाही ते म्हणतात या अति पराक्रमी भीष्मद्रोणादि शूरवीराना मी मारण्यास कसा समर्थ होईन अशी अर्जुनाच्या मनातला भीति यथे श्रीकृष्णांनी दूर केली आहे। " मया हतास्त्व जहि निमित्तमात्रेण । मा व्यथिष्ठास्तेभ्यो भय मा कार्षी " आणि याचे अधिक स्पष्टीकरण म्हणून मधुसूदन सरस्वती लिहितात " हताना हनने को वा परिध्रम । अतो मा व्यथिष्ठा कथमेव शक्यामीति व्यथा भयानिमित्ता पीडा मा गा । भय त्यक्त्वा युध्यस्व " या उद्गारात अर्जुनावर अत्यंत अन्याय झाला आहे। ' मारलेल्यांना मारण्यात परिध्रम वा भाति कसली ? म्हणून तू नि शक उठ, ' असा श्रीकृष्णाच्या विश्वरूपदर्शनसमारोपातून अर्थ काढणे म्हणजे अर्जुनाला शब्दशः व शारीरिक दृष्ट्या व्याज म्हणजे होय। अर्जुनाचा युद्धविरोध असा कायदेशभयार्थ होता काय ? अर्जुनाची सर्व चिंता पापभयार्थ होती हा राजमार्ग सोडला म्हणजे अमे भलभलने अर्थ काढण्याकडे प्रवृत्त होऊ लागते। हा राधाकृष्णन्यानीहि ' मा व्यथिष्ठा 'चे ' Be not

‘जे मेल्यावर’ नव्हे, ‘ज्यांना आम्हीं मारल्यावर’ !

अर्जुनाच्या मनात वस्तुतः बहुस्नेहाची कोमल भावना नसून तो केवळ तात्त्विक धर्माधर्मविचाराच्या भूमिकेवरून विचार करीत होता हे आतापावेतो सविस्तर दाखविलेले शेवटी हा विषय सपविण्यापूर्वी आगली एका मंडळाच्या

(पृष्ठ २०६ वरील टीप चालू)

afraid’ इतकेंच संदिग्ध भाषांतर दिले आहे. आणि ज्ञानेश्वरीतील ‘द्रोणाचा पाडु न करी । भीष्माचें भय न धरी । कैसेनि कर्णावरी । परजू हे न म्हण ॥ कोग उपायो जयद्रथा कीजे । हे न चित्तु चित्त तुजे । आणिकहीं आधि जे जे । नावागिरे वीर ॥ तेही एक एक आघवे । चित्रींचे सिंहाडे मानावे । जैसे बोलेनि हातें प्यावे । पुसोनिया ॥ ..म्हणौनि वहिला उठी । मिया मारिले तूं निवटी । न रिगे शीवसंकटी । नाथिलिया ॥ ” या ओव्यातहि अर्जुनमानसविषयक चुकीचा दृष्टिकोन व्यक्त झाला आहे. या सर्वांचा अर्जुनानें वारंवार वापरलेल्या ‘हनू’ धातूकडे व त्यातहि विंगेततः ‘गुरूनहत्वाहि महानुभावानू’ (२-५) यातील ‘अहत्वा’ शब्दाकडे दुर्लक्ष झाले आहे यावद्दल खेद होतो ! या भीष्मद्रोणाना मी कसा मारू शकेन ही त्याच्या मनात कधीच शंका नव्हती. मी युद्धात भाग घेतला तर याचें मरण निश्चित आहे हा त्याला आत्मविश्वास होता, व म्हणूनच ‘या पूजनाय गुरूंना मारण्याएवजीं भीक मागणें देखील बरें’ असें तो म्हणत आहे. श्लोक २४ मध्ये भीष्मद्रोणावर मी धाण कसे सोडू असें तो म्हणतो तेव्हा ह ‘अतिसामर्थ्यावान’ आहेत म्हणून नव्हे, तर हे ‘पूजार्ह’ आहेत म्हणून त्याला अशा प्रश्न पडला होता. आणि भीष्मद्रोणाचा स्वसामर्थ्यानें पाडाव करण्याची त्याची ही खात्री पाहिली म्हणजे इतर शत्रुपक्षायाची काय कथा ? स्वहस्तें या युद्धात त्याची हत्या होईल ही त्याला पूर्ण खात्री प्रथमपासूनच होती म्हणूनच तर त्याचा मोह उद्ध्वल्य होता !

बरें, हेंहि असो. परंतु हे भाष्यकार करितात तसाहि ‘मा व्यथिष्ठा’चा अर्थ केला तर अर्जुनाची मनोव्यथा शत्रुपक्षायाविषयीच असून स्वपक्षीय स्वजनाविषयी मुळांच नव्हती हें तरां निर्विवाद सिद्ध होतें, कारण या स्वपक्षीय स्वजनाशीं लढण्याची अर्जुनाला भीति वाटण्याचा प्रश्नच टप्पस्थित होत नाही ! पण मग तरीहि हेच भाष्यकार दुसरीकडे अर्जुनमोहाच्या व शोकाच्या मुळाशीं स्वजनाविषयक ममता पाहतात हें कसे ? इतकें कशाला, ‘मा व्यथिष्ठा’च्या याच्याच अर्थादुसार शत्रुपक्षीय स्वजनाविषयीहि त्याच मनात ममता किंवा स्नेह मुळांच नसून फक्त भीति होती असेंच सिद्ध होत नाही काय ?

नामीचा विचार करू. या स्थळीं असा एक प्रश्न काही वाचकांच्या मनात उपस्थित होण्याचा संभव आहे कीं, हे जर सर्व खरें तर आजपावेतो अनेक भाष्यकारांची अर्जुनमानसविषयक ही दिशाभूल झाली तरी कशाने ? अर्जुनावर आत्ममतेच्या केल्या गेल्या आरोपाना थोडासाहि आधार नाही कीं काय ? यासंबंधात आम्हाला असें वाटतें कीं, अर्जुनाच्या एकदर उद्गारातील पुढील दोन स्थळानीं ही दिशाभूल झाली असणे संभवनीय आहे :

येपामर्थे काक्षित नो राज्य भोगाः सुखानि च
त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणांस्त्यक्त्वा धनानि च ॥१-३३॥

आणि,

यानेव हत्वा न जिजीविषामस्तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥२ ६॥

यातील दुसऱ्या श्लोकाबद्दल विद्यप विवेचनाची आवश्यकता नाही त्यात 'हत्वा' हा शब्द स्पष्टपणे आला असून, 'ज्यांना मारून, ज्याची स्वहस्ते हत्या करून, आम्हाला जिवंत राहण्याची इच्छा नाही" असा त्याचा अर्थ आहे. आम्ही हत्या न करिता ते अन्य प्रकारें मरण पावले तरीहि आम्हाला जीव नकोसा होईल असा त्यात ध्वनि नाही. तसें असते तर हे धार्तराष्ट्र कसेंहि करून वाचावे अशी बधुस्नेहमय आसक्ति अर्जुनास वाटत होती असें म्हणता आले असतें परंतु तो फक्त त्याच्या हत्येनें लागणाऱ्या पातकाल मीत आहे. स्वतःच्या राज्यमुखायें या कुलप्रधूची हत्या केल्यावर कोणत्या तोंडानें या सभारात जगावयाचें ? ती हत्या करणारे हात चाळगून कसें वावरावयाचें ? अर्जुनाला जे या हत्येच्या पूर्वी वाटले तेच महाकवि शेक्सपियरनें आपल्या मॅकबेथ नामक नाटकात नायक मॅकबेथने राज्यलोभास्तव राजा डकनचा स्वहस्ते मृत केल्यावर त्याच्या तोंडून पुढील प्रसिद्ध शब्दात व्यक्तविलें आहे :

But wherefore could I not pronounce 'Amen'?
I had most need of blessing, and 'Amen'

Stuck in my throat

Methought I heard a voice cry 'sleep no more!

Macbeth does murder sleep'

Still it cried 'sleep no more!' to all the house

What hands are here ? ha !

They pluck out mine eyes !

Will all great Neptune's ocean wash this blood

Clean from my hand ? No,

this my hand will rather

The multitudinous seas incarnadine,

Making the green one red (Act II scene I)

मॅकवेथला डक्नूविषयक व्यक्तिशः वाटणाऱ्या ममतेतून हा शोक उद्भवला नसून, त्यानें स्वतः त्याची इत्या केल्यानें लागलेल्या पातकाच्या भयाने त्याचें अतःकरण तळमळत होतें. त्याची निद्रा नष्ट झाली, ईश्वरप्रार्थनाहि त्याला अशक्य झाली, व आपल्या हाताचा कलक आता कशांनेहि धुऊन निघणे समवनीय नाहीं अशी त्याची भावना झाली ! पातकभयाचें निर्दय सुदर्शन-चक्रच त्याच्या मागे लागलें म्हणा ना ! अशाच अवस्थेत कल्पून अर्जुनांन 'यानेव इत्वा न जिजीविषामः' व 'स्वजन हि कथ इत्वा मुस्लिनः श्याम माधव' (१-३७) असे उद्गार अतःकरणापासून काढले आहेत त्याचा सगळ्या आत्ममतेत किंवा बाधवस्नेहात उगम नाहीं.

अध्याय १ श्लोक ३३ : 'येषामर्थे'चा आशय

आता श्लोक ३३ चा-विचार करू. 'ज्यांना राज्यभोगमुखादि प्राप्त व्हावेत अशी आमची इच्छा तेच आमचे हे आत्मस्वकीय वा युद्धात प्राण व सपत्नीवर पाणी साहून उभे आहेत' अशा आशयाचा अर्थ या श्लोकातून बहुधा काढला गेला आहे. आम्ही या श्लोकांतून याहून निराळा व अधिक समुक्तिक अर्थ ग्रहण करण शक्य आहे हे या स्थळीं दागविण्याचें धाट्यें करू चाहता. यासाठीं या श्लोकातील काही महत्त्वाच्या पदांची ससदभं सूक्ष्म चर्चा आवश्यक आहे. यातील पहिलाच शब्द 'येषाम्' असा आहे या शब्दाने नवी कोटल्या व्यक्ति अर्पेक्षित आहेत त्याची रिशिष्ट नावें गीताद्वारांनी दिलेलीं नाहींत; पण त्याचें जातिवाचक शब्दांनी पुढच्या श्लोकां ३४ व ३५ मधील सानान्य वर्णन केले आहे. या 'येषाम्' निर्दिष्ट दखननात अर्जुनाचे उभयपक्षांवर स्वजन समारिष्ट नसून केवळ शत्रुपक्षीय दखनाना उद्देशूनच तो

येथे बोलत आहे हे या प्रकारचा अर्थ वर दाखविलेच आहे. पण इतकेच नव्हे; या 'येषाम्' मध्ये शत्रुपक्षाकडीलही सर्व स्वजन आलेले नाहीत ! श्लोक २५ व २६ मध्ये अर्जुनास त्या रणागणावर दृष्टिगोचर होणाऱ्या स्वजनाची जी प्राथमिक यादी सज्जानें दिली आहे, तिची श्लोक ३४ मधील स्वतः अर्जुनाने दिलेल्या यादीशी बरोबरीने तुलना केली तर वाचकाना एक परक दिसून येईल पण त्या यादीतील 'भ्रातृन्' हा महत्त्वाचा शब्द अर्जुनानें वगळला आहे. या शब्दानें (शत्रुपक्षातील) दुर्योधनादि शत्रु धृतराष्ट्रपुत्र उल्लेखित आहेत हे सांगणे नकाच. अर्जुनानें या आपल्या प्रमुख शत्रूना श्लोक ३३, ३४, २५ च्या व्यातीतून वगळून त्याचा श्लोक ३६ मध्ये 'आततायी' या विशेषणासह स्वतंत्र निर्देश कला आहे. सारांश, 'येषाम्' शब्दाच्या व्यातीत प्रत्यक्ष शत्रु धृतराष्ट्रपुत्र वगळून उर्वरित शत्रुपक्षीय स्वजन समाविष्ट आहेत

'येषाम्'चा अर्थ याप्रमाणे निर्धारित केला; आता 'अर्थे'चा ध्वनि निश्चित करण त्याहूनही अधिक महत्त्वाचा आहे. आम्हां वर म्हणून्याप्रमाणे श्लोक ३३ च्या पूर्वार्धातून 'ज्यांच्यासाठी आमची राज्यभोगसुखाची इच्छा होती (किंवा आहे, किंवा अभावयास पाहिजे), म्हणजे ज्यांना राज्यभोगसुख प्राप्त व्हावीत हीच वस्तुतः आमची आतापावेतोंची इच्छा होती' असा अर्थ सर्वसाधारणपणे काढण्यात आला आहे आजपावेतोंच्या राज्य, भोग, सुखे यासाठी आम्ही धडपडलो, झटलो, भाडलो, रूष्ट सोसले, आणि शेवटी या युद्धासहि तयार झालो, ते सारे वस्तुतः आमचे । स्वतःसाठी नसून तर राज्य, ते भोग व ती सुखे याना प्राप्त व्हावी हीच आमची खरी आंतरिक इच्छा होती असा आशय या स्थळी अर्जुनाच्या उद्गारातून स्पष्टास्पष्टपणे काढला जातो. उदाहरणार्थ, श्री जगदबाल गायन्द्रथ (गीताप्रेस) या श्लोकाच्या पूर्वार्धाचे 'हमें बिनके लिये राज्य, भाग और मुखादि अभीष्ट हैं वे ही ये सब' असे भाषांतर करून त्याच्या स्पष्टीकरणार्थे म्हणतात : " यहाँ अर्जुन यह कह रहे हैं कि मुझका अपने लिये तो राज्य, भाग और मुखादिकी आवश्यकता ही नहीं है । क्यों कि मैं जानता हूँ कि न तो इनके स्थानी आनन्द ही है और न ये स्वयं ही नित्य हैं । मैं तो इन भाई बन्धु आदि स्वजनोके लिये ही राज्यादिकी इच्छा करता था, परन्तु मैं दग्गता हूँ कि ये सब मुझमें भाग देनेके लिये तैयार

सदर श्लोकाचे कांही चुकीचे अर्थ

यास्तव 'येपामर्थे'चा शब्दशः 'ज्याच्याकरिता, ज्याच्यासाठी, ज्याच्या-प्रीत्यर्थ' असा अर्थ करून, या श्लोकाच्या पूर्वार्धाची पुढील स्वरूपाची अनेकानी केलेली भाषांतरं समुक्तिक वाटत नाहीत. श्री. चिं. ग. भावू: "ज्याच्यासाठी आम्हाला राज्य, पुष्कळ प्रकारचे भोग व सुखे हवीं अशी वाटतात ते हे सर्व आप्तइष्टमित्र." 'मजरी'कार श्री. ज. स. करदीकर: "ज्याच्यासाठी म्हणून आम्ही राज्य, उपभोग व विविध सुखे याची इच्छा मनात बाळगली होती ते हे...अनेक आप्त." श्री विष्णुशास्त्री वापट (बाल-बोधिनी भगवद्गीता): "ज्याच्यासाठी आम्हाला राज्य इष्ट आहे, भोग इष्ट आहेत आणि सुखे इष्ट आहेत ते हे आमचे..." पंडित सातवळेकर: "ज्याच्यासाठी आम्ही राज्य, भोग आणि सुख याची इच्छा केली तेच हे..." लो. टिळक: "ज्याच्यासाठी राज्याची, उपभोगाची व सुखाची इच्छा धरावयाची तेच हे..." आर्. एस्. नारायणस्वामी: "जिनके लिये हमें राज्य, भोग और सुखोंकी इच्छा थी अर्थात् जिन सबधियों के लिए हमे यह राज्य, भोग इत्यादि प्यारे वा अपेक्षित थे, वे..." महात्मा गांधी: "जिनके लिये राज्य, भोग और सुखकी हमने चाहना की वे वे..."^१ डॉ. राधाकृष्णन: "Those for whose sake we desire kingdom, enjoyments and pleasures "

पण, ज्या हस्तिनापूरच्या सार्वभौम राज्यपदास्तव पाडवाचा हा प्रचंड खटाटेप होता ते राज्यपद जग त्यांना एरोखर या स्वजनाच्या प्रीत्यर्थच प्राप्त करून घावयाचें होतें तर मग प्रश्न असा उद्भवतो की, त्याच्याशी युद्ध करण्याचें नाकारल्यावर त्याच्याकडूनच आपण मारलें जाण्याचा संभव आहे (श्लोक १-३५) अशी नल्पना देखील अर्जुनाच्या मनात कशी आली? जर त्याच्यासाठीच राज्य हवें होतें, तर त्याच्याशी युद्ध करण्याला अर्जुनानें नकार दिल्यानंतर या स्वजनांनी त्याच्यावर धन्यवादाची व प्रेमाभूची वृष्टि केली

१ याचें श्री. महादेव देसाई कृत आगल भाषांतर पाहा: "Those for whom we would desire sovereign power, earthly joys and delights" (*The Gita According to Gandhi*). या शत्रुपक्षांय स्वजनांना सार्वभौमत्व मिळवून देऊन स्वतः त्यांचे अंकित होऊन राहण्याची अर्जुनाची इच्छा होती काय ?

असती किंवा प्राणघातक बाणांची ? परंतु अन्यायाचा उघडउघड पक्ष घेणाऱ्या याना राज्यभोगतुलांची प्राप्ति व्हावी अशी खरोखर अर्जुनाची इच्छाच नव्हती; आणि हे स्वतः अर्जुनहि जाणून होता व ते स्वजनहि जाणून होते, म्हणूनच अर्जुनाला आपल्या युद्धनकारानंतरहि शत्रूकडून वधिले जाण्याचा क्रूर संभव दिसला ! अर्जुनाचा युद्धनकार त्याला या स्वजनाविषयी ममता, आसक्ति, प्रेम, स्नेह, असे काही वाटत होते म्हणून नव्हताच; त्याचे स्वरूप वेगळेंच होतं. हे माझे कुलबाधव आहेत, व म्हणून याचे व माझे वैयक्तिक संबंध प्रेमाचे असोत अगर द्वेषाचे असोत अगर उदासीनतेचे असोत, यांन्घाठावी आमचे काही एक कर्तव्य आहे इतक्याच दृष्टीने तो पाहत होता, व त्या दृष्टिकोनातून त्याने 'न च श्रेयोऽनुपश्यामि इत्वा स्वजनमाहवे' असे उद्गार प्रारंभीच काढले व पुढे त्याचेंच हे सारे त्याने स्पष्टीकरण केले आहे. हे मला प्रिय आहेत असे त्याने म्हटलेले नाही. उलट दुर्बुद्धि दुर्योधनाचें प्रिय करण्याच्या हेतूने आमच्या प्राणावरहि उठून या युद्धात लढण्यासाठी तयार होऊन हे उभे आहेत हे तो स्वतः जाणून होता (श्लोक २३). जर याचा अम्युदय होत राहावा हीच त्याची ममतामय आंतरिक तळमळ असती तर, यांनाच युद्धात शत्रुस्थानां पाहून तो आता मला विजय नको, राज्य नको (कारण त्यांच्या विजयात व राज्यप्राप्तीतच आमच्या डोळ्याचें पारणे फिटणार आहे !) इतकें हवें तर म्हणू शकला असता; पण याच्याहि पुढे जाऊन (श्लोक ३२) मला जीवितहि नको असे कशाला म्हणाला असता ? जगाच्यासाठी म्हणून आम्ही आजपावेतो राज्याची इच्छा मनात बाळगली तेच हे आता तें राज्य साम्राज्यास्तव तयार आहेत, त्या अर्था मी आता (दुःखाने नव्हे) धानदाने हरि हरि करीत व याचें कौतुक पाहात आपला उरलेल्या काळ कठिन असे तो म्हणाला असता ! परंतु खरो गोष्ट अशी होती की, ज्याप्रमाणे एकाकडे त्याला या स्वजनाची (स्नेहासक्तीच्या कारणाने नव्हे, तर) इतनापापमानं युद्ध करणें दृष्ट वाटत नव्हतें, तशाचप्रमाणे दुसरीकडे या अज्ञान-पक्षपात्याना राज्यभोग-मुग्ध-आणि तेहि आनल्या स्वतःच्या इच्छाचें यांनी (किंवा यांच्या साक्षाने) बळकाविलेले राज्य-प्राप्त होत राहावें अशीहि त्याची इच्छा नव्हती; असें शक्यच नव्हतें ! म्हणूनच तर 'न चैतद्विद्यः कतरत्रो गरीयो । नदा बदेम यदि वा नो जपेयुः' (२-६) असे केविल्याने उद्गार त्याच्या मुखावाटे बाहेर पडले !

शत्रुपक्षीय स्वजनांवर पांडवांचें सुख अवलंबून नव्हते

परंतु बरील श्लोकार्थाच्या अर्थासाठी एक वेगळा विवक्ष्य कोणी मुचविण्याचा समभव असून त्याचाहि विचार येथें इष्ट होईल. इतक्या परिश्रमानंतर जिकून घेतलेले राज्य व सुखभोगादि शब्दी स्वतःसाठी न ठेविता ते सार या स्वजनाना अर्पण करून टाकण्याची कल्पना जरी या श्लोकातून अनुमित न केली, तरी त्याहून कमी प्रतीची पण तरीहि बहुस्नेहमय अशी दुसरी एक इच्छा अर्जुनाच ठाी पाहता येणे शक्य आहे. जिकलेली राज्य भोगमुखे जरी पाडवानी स्वतःसाठीच ठेवली, तरी या स्वजनांच्या समवेत त्याचा उपभोग घेण्यातच खरा आनंद आहे, याच्याशिवाय त्यात आम्हाला काहीही स्वारस्य वाटणार नाही असा तर अर्जुनाचा आशय नसेल ? किंबहुना, वर उद्धृत केलेल्या भाषांतरावैकी पुष्कळाचा ध्वनि प्रथम प्रकारचा नसून हा असाच आहे असेहि समर्थन केलें जाण असभवनीय नाही. या दृष्टिकोना-नुसार 'अर्थे' चा अर्थ 'मुठें' असा करून, श्लोकार्थाचा आशय असा व्यक्त करिता येईल: "ज्याच्यामुठें आम्हाला राज्य, सुख, भाग हे हवेथे वाटतात, म्हणजे ज यात सहयोगी-सहभागी-सहभोगी असल तरच आम्हालाहि यात गोडी वाटेल, आणि अन्यथा आम्हाला हे सारें नकोसे वाटेल, ते हे स्वजन.. " उदाहरणार्थ, श्री. वि. ग. भानू त्याच्या उपरिनिर्दिष्ट भाषांतराच्या स्पष्टीकरणार्थ लिहितात: "...हे येथे लक्ष्यासाठी आले आहेत हे सर्व मेले तर आम्हाला राज्याचा काय उपयोग ? सुख कसलें ? किंवा जिवंत तरी कशाच रहावयाचें ? आपण सुख भोगतो तेव्हा आपल्यास आनंद होतोच, पण तें आपलें सुख पाहून सुखी हाणारे निदान आपण सुखी आहोंत असें पाहणारे लोक असल्याशिवाय मुखाचा खरा उपभोग घ्यावयास सापडत नाही, हा सामान्य अनुभव आहे." याचप्रमाणें मधुसूदन सरस्वतीहि म्हणतात: 'एवाकिनो हि राज्याद्यनपेक्षितमेव । येषा तु बन्धूनामर्थे तदपेक्षितं त एते...' आणि धीमतराचार्योनाहि अर्जुनाच्या या उद्गारात असाच आशय दिसतो: "तैर्विनाभूतः किं करिष्यामि राज्यमुत्पादिनेति."

परंतु नाही अर्थानें या श्लोकात अर्जुनाच्या टापी आत्ममता पाहता येईल असा वादत नाही. ज्या शत्रुपक्षीय स्वजनाबद्दल अर्जुन येथे बालत आहे

१ श्लोक २-११ बरील भाष्य पाह्या याचप्रमाणें पाह्या *the Message of the Gita as Interpreted by Sri Aurobindo* P. 11 footnote

त्यांनी आपल्या सुखात वाटेकरी झाल्याशिवाय ते सुखच नकोमें वाटेल अशीहि त्याची मनोभूमिका असण्याचें काही कारण नव्हतें. पाडवाच्या सुखात आनदानें वाटेकरी होणारे अन्य अनेक आतेश उल्लब्ध होते ते त्याच्या दुःखात वाटेकरी झाले, सकटात ज्यांनी साह्य केलें, सहानुभूति दाखविली, तेच त्याच्या सुखात आनदानें सहभागी झाले असत ! 'येषाम्' पदानें निर्धारित या स्वजनाच्या केवळ 'नसण्यान' 'मृत्यून' स्वतःच्या राज्यसुखभोगात काही कमतरता येईल असें अर्जुनाचें म्हणण नाहीं, आम्हीं आताच वर म्हटल्याप्रमाणें तो याना कोठेहि प्रिय किंवा सज्जन अस म्हणत नाहीं. पुढें श्लोक २-४ मध्यहि भीष्मद्रोणाचा नावानें उल्लेख केल्यावर तो त्यांना 'पूजाई' इतकेंच म्हणता, परमप्रिय असें म्हणत नाहीं 'पूजाई' शब्दात ममत्वरहित कौरवी तत्त्विक नर्तव्यभावना व्यक्त होऊ शकते ! पूर्णसंघ पाहता ते 'पूजाई' आदित इतकेंच; त्याचें वर्तमान वर्तन पाहिलें तर ते 'अर्थकाम' व दुष्ट दुयोधनाचे पक्षपाती झाले आरत असें अर्जुन स्वतःच म्हणत आहे.

याचसंगत या श्लोकातील 'युद्धे' शब्दाकडेहि योग्य लक्ष दिलें पाहिजे. अर्जुनानें हा शब्द न वापरना जर केवळ ज्या अर्थी हे स्वजन मृत्यूच्या दारात उभे आहेत त्या अर्थी अशा परिस्थितीत मला राज्यादि गोष्टी नको असें म्हटलें असतें, तर त्याच ठाहीं त्याच्याविषयी ममता दिवू शकली असती परंतु ते स्वजन मृत्यूच्या द्वारे उभे आणित इतक्यानेच तो अस्वस्थ-निश्च झालेला नाहीं परिस्थिति याहून अधिक घोगळ्याची हाती. ते प्रत्यक्ष त्याच्याच निरुद्ध युद्धात उभे होत-म्हणजे त्याचाच हातून त मृत्युमुक्ती जागार होते-य अशा चमत्कारिक प्रकारें ते मृत्युदारी उभे होते ! आणि यातच त्याच्या महाविषादाचा उगम होता या व्यतिरिक्त अन्य पक्षाचा प्रकारें ते मृत्यूच्या सुगम प्रविष्ट होणार असते तर ' किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा ' अस उद्गार त्यानें काढले नसतें'.

१ शिवाय, या आपत्ताच्या सहभागित्वाशिवाय राज्यसुखभोगात स्वारस्य नाहीं या सवर्बावरच जर युद्धनकार होता, तर या युद्धनकारान त्या आपत्ताच्या पदरात अनायासच राज्यसुखभोग पाहून दिल्यावर त्याच्यासमवेत त्याचा उपभोग पत राहावयाचा कल्पना सोडून, (हे नायक नर समजतात त्याप्रमाण) उर्वरित असून भैरवचर्यांत व सन्यासात पालवावयाचा विचार अर्जुनानें केला तो काय म्हणून ?

सदर श्लोकाचा सयुक्तिक अर्थ

यासाठी प्रस्तुत श्लोकातील पदाचा, आणि त्याचबरोबर एवंदर परिस्थितीचा व सदमांचा नीट विचार करून, आत्ममतासूचकत्वरहित अशा प्रकारे 'अर्थ'चा अर्थ लावणे आवश्यक आहे. आणि तो पुढीलप्रमाणे लावणे शक्य आहे असे आमच्या अल्पमतीस वाटते. 'अर्थ' म्हणजे 'तर्क', 'बाजूने', 'पक्षाने' असा अर्थ घेऊन, 'येपामर्थे' या पदातून 'ज्याच्या तर्क' 'ज्याच्या पक्षाने' किंवा अधिक स्पष्ट म्हणावयाचे म्हणजे 'ज्याच्या साहाय्य' अथवा 'ज्याच्या संरक्षणार्थ' असा आशय ग्रहण करिता येतो. 'येपामर्थे' व 'काक्षित' हीं पदे या श्लोकात एकमेकांस लागून आल्याने या दोघात प्रत्यक्ष सवध मानण्याचा साहजिकच मोह पडतो; परंतु वर सविस्तर चर्चित्याप्रमाणे अर्जुनाच्या मनात असा भाव असणे शक्य वाटत नाही. 'काक्षित'चा सवध 'नः' शींच असून 'येपामर्थे' शी प्रत्यक्षपणे नाही. अर्जुनाने प्रथम ३४ व्या श्लोकात "कृष्णा, (या अशा परिस्थितीत—म्हणजे स्वइस्ते स्वजनवधाच्या अटीवर) मला विजयाची इच्छा वाटत नाही (उरली नाही), राज्याची नाही, मुखाचीहि नाही; हे गोविंदा, (युद्धात स्वजनाना मारल्यावर) राज्य, भोग किंवा जीवित देखील आम्हाला काय होत (म्हणजे त्यापासून आमचे काय भले होणार) ? " असे म्हटल्यावर, याच्या स्पष्टीकरणार्थ तो प्रस्तुत श्लोकात म्हणतो : " आम्ही इच्छिलेले राज्य, व (त्याचप्रमाणे आम्ही इच्छिलेले) भोग व सुख, याचा उपयोग (बेलप्रसर्गी, अडीअडचणीच्या वेळी) ज्याच्या तर्क म्हणजे ज्याच्या संरक्षणार्थ व्हावा, तेच हे आमच्या कुलातले स्वजन या युद्धात प्राण व धन याची आशा सोडून (माझ्याचसमोर शत्रुस्थानी) उभे आहेत ! " यात या स्वजनाविषयी वैयक्तिक ममता किंवा आसक्ति नसून, केवळ स्वकुलबाधसंरक्षणाच्या कर्तव्याच्या भूमिकेवरून अर्जुन बोलत आहे. सुलोप-मोगानी पुष्ट झालेल्या आमच्या वीर बाहूनी व तुष्ट झालेल्या अतःकरणानी, आमच्या राज्यसामर्थ्यासह, या स्वकुलबाध कोणा त्रयस्थाने अन्याय्य आक्रमण केल्यास याच्या साहाय्य व संरक्षणार्थ घाबून जाणे हे आमचे कर्तव्य असता, त्याऐवजी आम्हीच राना युद्धात टार मारावे काय ? कुपणाने शेताचे रक्षण

१ स्वकीयाचे द्विविध संरक्षण कर्तव्य असते—जावितरक्षण (Defence of person), व वित्तरक्षण (Defence of property). परंतु अर्जुनाचे त आत्म या उभय दृष्टींनी त्याच्याशी अनुत्वाच्या भूमिकेवरून समोर उभे होते (प्राणास्त्यक्त्वा धनानि च) !

करावे की त्याचेंच भक्षण करावे ? निदान रक्षण न केले तरी स्वतःच भक्षण तरी करू नये ! अर्जुन स्वतःचें राज्य या स्वजनाना देऊ चढत होता, किंवा हे विद्यमान नसले तर स्वतःच्या राज्योपभोगात त्याला आनंद येणार नव्हता, असें काही नसून, याच्या स्वस्थानी हे आपापल्या सामर्थ्यानुसार व भाग्याप्रमाणे जीवन कठीत असले तरी, कधी अडीअडचणीला याच्या साह्यार्थ जाऊन आपले स्वकुलरक्षणकर्तव्य पार पाडीत राहावे,^१ किंवा तेंहि न केलें तरी निदान त्याचा वध स्वहस्ते स्वतःच्या स्वार्थासाठी तरी करू नये इतकेच त्याचे म्हणणें होतें. या श्लोकान्ना हा असा अर्थ समजला व एकदर परिस्थितीला अनुरूप भासतो. स्वतःवर कर्तव्यव्युत्तीचा दोष येऊं नये इतकीच सरळदृष्टी पापभीक अर्जुनाची चिंता होती; याच्या पलीकडे जाऊन यांना दीर्घायुरारोग्य प्राप्त व्हावें, हे अधिकाधिक वैभवशिखरावर चढत जावेत अशी त्याची श्रीकृष्णाजवळ प्रार्थना नव्हती—काय म्हणून असावी ?

१ धनपतींनी ३२ व्या श्लोकातील 'गोविंद' शब्दाची फोड करताना "यतः सर्वप्रकारेण स्वबन्धुरक्षणे कर्तव्यमिति स्वजनरक्षणेन लब्धगोविंदनामा जगद्गुरु-स्त्वमेव गोविंदनाम्ना शंससीति ध्वनयन्संबोधयति—हे गोविन्देति" असें म्हटले आहे. परंतु खेदाचा गोष्ट अशी की, तरीहि ३३ व्या श्लोकातील 'येपामथे' मागे याच 'सर्वप्रकारेण स्वबन्धुरक्षणं कर्तव्यम्' कल्पनेला पाहण्याऐवजी त्यांनी त्या पदाचा 'काक्षित' शीच संबंध जोडून, व 'अथे'चा 'संरक्षणाय' असा स्पष्ट अर्थ न देता, "येषां स्वीयानामथे नो राज्यं भोगसाधनमाकाक्षितम-भिलाषित भोगा-मुत्तानि च येपामथे आकाक्षितानि त इमे" असा ठराविक साऱ्याचा अर्थ दिला आहे. त्याचप्रमाणे राज्य, विजय, या लौकिक गोष्टी भगवद्गुणीला आड येतात म्हणून त्या मला नकोत असाहि अर्जुनाच्या मनात ध्याने होता अथे ते म्हणतात !

लोकमान्यांनी या श्लोकचे भाषांतर करिताना 'अथे'चा अर्थ 'उपभोगार्थ' असा स्वरूपाचा केव्हाचें दिसत असले, तरी दुसऱ्या एका (महानारतातीलच) श्लोकत आलेल्या 'अथे' या पदातून 'उपभोगार्थ' असा आशय न घेता 'संरक्षणार्थ' अथवा "नंकट आले असता ते निवारण करण्यासाठी" असाच ध्यावा असें मुद्दाम म्हटले आहे । पाहा, 'रहस्य' पृ. ३९८-९९). प्रस्तुत श्लोकाच्या आडही दिलेल्या अर्थास भिन्नगत्या या अत्रत्य पुढांन आम्हास विशेष आनंद होतो !

पण इतक्यावरि 'येपामर्थे'चा सबंध प्रत्यक्षपणे 'काक्षित'शी जोडण्याचाहि कोणी आग्रह धरला, तरी या श्लोकार्थाला शब्दार्थाने सत्य व म्हणून आत्मममतानिदर्शक न मानता, केवळ अर्थवादात्मक मानून, या उद्गाराच्या द्वार अर्जुन या व्यक्तीशी आपला निकट स्वजनसंबंध व म्हणून त्याच्या अभ्युदयसंरक्षणाची चिंता वाहण्याचे आपले सर्वसामान्य कर्तव्य व्यक्त करित आहे इतकाच अर्थ प्रहण केल्याशिवाय, कौरवपाडवाच्या एकदर पूर्वेतिहासाशी हे उद्गार सुसंगत ठरू शकणार नाहीत असे आम्हाला वाटते.^१ या व्यक्तीचा आम्ही आमच्या राज्यास्तव बंध करणे पाप आहे ही त्याची मुख्य भूमिका असून तिच्या समर्थनार्थ ही सर्व कारणपरंपरा आहे. रणक्षेत्रावर कृष्णाने उभय सैन्याच्या मध्य रथ उभा केल्यावर अर्जुनाची दृष्टि शत्रुसैन्यावर पडण्याच्या प्रथम क्षणापासूनच, तो त्या समुदायातील प्रमुख व्यक्तींकडे विशिष्ट स्नेहममता-संबंधाच्या दृष्टिकोनान पाहत नसून हे सारे माझे सबंधीजन आहेत हाच एक विचार त्याच्या मनात उद्भवला होता. त्याचे अगदी प्रथमचे उद्गार हेच दर्शविताना: "दृष्ट्वं स्वजनं कृष्णं युयुत्सुं समुपदिशतम्" (२८). यातला अमुक मला जास्त प्रिय, तमुक माझा विशेष आवडता, असा काहीहि भेद न करिता, वैयक्तिक अनुकूल म्हणजे स्नेहभाव किंवा प्रतिकूल म्हणजे द्वेषभाव धाजूस सारून, शुद्ध धर्माधर्मविचाराच्या चष्म्यातून पाहून, हे सर्व स्वजन आहेत व एतदर्थ मजकडून अवध्य आहेत हीच एक कल्पना त्याच्या अंतःकरणाला तस्त करू लागली. आपल्या शारीरिक व मानसिक क्षुब्धावस्थेचे वर्णन सपताच तिचे कारण विशद करण्यास प्रारंभ करताना अर्जुन पुनः स्पष्ट म्हणतो: "न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे" (३१) आणि हीच दृष्टि त्याने घेण्यावेतो आपल्या मोहनिरूपणात कायम ठेवलेली आहे.

१ वर उद्धृत केलेल्या या श्लोकाच्या भाषांतरात, लो० टिळकानी दिलेला अर्थ त्यातल्या त्यात या ध्वनीच्या पुष्कळ जवळ आहे हे वाचकाच्या ध्यानात यदातच त्यांनी 'काक्षित'चा 'काक्षितव्य' असा विध्यर्थस्वरूपी अर्थ केलेला दिसतो यामुळे लोकमान्याच्या भाषांतराप्रमाणे अर्जुन त्या स्वजनासाठी खरोखरच राज्य-सुखादींची इच्छा करित होता असे नसून, ये-हवीं म्हणजे याचे वर्तन चांगले असत तर ज्याच्यासाठी आम्ही अशा इच्छा केल्या असती इतके हे आमचे निकट आप्त आहेत असा आशय व्यक्त हातो. आणि यात ममता किंवा आसक्ति व्यक्त होत नसून केवळ आप्तसंबंध व कर्तव्यबुद्धि व्यक्त हातो

अर्जुनमोहाची कळ फिरविणारे श्रीकृष्णच !

आणि या स्थळां आम्ही वाचकांचे लक्ष एका विशेष मनोरञ्जक गोष्टीकडे वेधू इच्छितों. शत्रुपक्षीय व्यक्तींचे हे स्वजनत्व, त्याचा हा स्वकुलसंबंध, रणागणावर ऐन युद्धाच्या प्रारंभी कोणी अर्जुनाच्या लक्षात स्पष्टपणे आणून देऊन त्याच्या विलक्षण विषादमोहाला, व म्हणून तन्निवारणार्थ सांगितलेल्या गीतोपदेशाला, प्रथम चालना दिली ? हे काम कोणाचें असावें असें वाचकाना वाटते ? लीलेनें अखिल विश्वाचा प्रपंच चालविणाऱ्या जगद्विजेत्या स्वतः श्रीकृष्णाशिवाय जागतिक वाङ्मयात युगप्रवर्तक ठरणारं हे कार्य इतर कोण करणार ? त्यानींच अर्जुनमानसात मोह प्रज्वलित केला, व त्यानींच मग त्याचें निरसन करून तद्वारा मानव-मार्ग-दर्शन केलें ! पाहिल्या अध्यायातील श्रीकृष्णाच्या अत्यंत मोजक्या उद्गारांपैकी, गीताभ्यासकारांमध्यें सहसा उपेक्षित अशा एका विवक्षित शब्दाकडे लक्ष दिल्यास श्रीकृष्णाचें हे अर्जुनमोहचालकत्व ध्यानात येईल. मला याप्रसंगी कोणाकोणाशी लढावयाचे आहे हे मी एकावर पाहू इच्छितों तरी रथ उभय सैन्यांच्या मधोमध उभा कर, असें अर्जुनानें मुचविल्लावरून श्रीकृष्णाने तसें केल्यावर वस्तुतः श्रीकृष्णाला काहीच शोण्याची आवश्यकता नव्हती. अर्जुनानें ते सारे योद्धे स्वतःच पाहून घेतले असते, ते त्याच्या परिचयाचे नव्हते असेंहि नाही. परंतु तरीहि श्रीकृष्णानीं रथ सैन्यांच्या मध्यभागी नेतांच ' पाथं पदपैतान्समवेतान्कुरुन् ' (१-२५) [अर्जुना, हे (येथे तुझ्याशी युद्धार्थ) जमलेले कुठ्ठुलजन पाहा] असें आपणहून म्हटलें ! हे येथे जमलेले शत्रु किंवा योद्धे किंवा लोक किंवा राजे पाहा असें नुसतें म्हटलें असतें तरी गोष्ट वेगळी होती. परंतु श्रीकृष्णानीं वापरलेल्या ' कुरुन् ' या सूचक शब्दानेंच अर्जुनाच्या मनावर जादूच्या काडीसारखा प्रभाव पाडून तें भयानक रक्तशोषक वणना पेटविल्या ! हा लहानसा शब्द वापरून हे तुझे स्वजनसंबंधी आहेत हे त्यानीं अर्जुनाच्या नजरेस बुद्धना आणून दिले ! तो पावेतो अर्जुन त्या व्यक्तीकडे केवळ अन्यायी दुयेंधनाचे पक्षपाती व आमचे शत्रु इतक्याच दृष्टीनें पाहत होता. परंतु श्रीकृष्णानें मुचविलेल्या दृष्टीतून पाहताच त्याच व्यक्ती त्याला स्वतःच्या स्वजनरूपान माझ लागल्या ! या

१ याच ब्युछाना उरेशून नंतर श्रीकृष्णानीं जनार्थिप म्हणजे राजे (२-१२), प्राणि (२-२०), योद्धे (११-२८), लोक (१८-१७) इत्यादि शब्द वापरले आहेत !

मनःस्थिरता त्याला जे दिसले त्याचें गीतें दिलेलें मार्मिक वर्णन या दृष्टीने पाहिलें म्हणजे गीताकार विभूतीच्या बुद्धिमत्तेबद्दल परम आदर वाटल्याशिवाय राहत नाही ! त्या वर्णनात गीताकारानीं एकाहि व्यक्तीचा विशेषनामानें उल्लेख केलेला नाही ! यापूर्वीच्या श्लोकात असे व्यक्तिविशिष्ट उल्लेख पुष्कळ आले आहेत. परंतु श्रीकृष्णाच्या सूचनेनुसार पाहताच अर्जुनास ही अनुक व्यक्ति व ही तमुक व्यक्ति, हा दुःशासन, हा कर्ण, हा जयद्रथ, असें काही न दिसता हे माझे स्वजनसंबंधी आहेत इतकेंच दिसू लागलें ! त्यावेळचें गीतेंलें वर्णन पाहा :

तत्रापश्यत्स्थितान्पार्थः पितृनथ पितामहान्
 आचार्यान्मातुलान्भ्रातृन्पुत्रान्पौत्रान्सखींस्तथा ॥ १-२६ ॥
 श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि
 तान्समीक्ष्य स कौंतेयः सर्वान्वधूनवस्थितान् ॥ १-२७ ॥

त्याच्या डोळ्यासमोर स्वजनच स्वजन दिसू लागून आपलें याच्यासंबंधात कर्तव्य काय आहे हा एकच महाभयानक प्रश्न त्या क्षणीं त्याच्या बुद्धीला मोड पाडू लागला ! शत्रुपक्षाविषयी त्याच्या मनात ममतासक्ति असती तर ती अशी अकस्मात् उद्भवली नसती; तिनें त्याला रणागणावर येण्याच्या पूर्वीपासू नच पछाडले असतें ! परंतु रणागणावर येण्यापूर्वीच नव्हे तर आल्यानंतरहि त्यानें स्वतःच 'दुष्टशुद्धि दुर्घोधनाचें युद्धात म्रिय करण्याच्या उद्देशानें—अर्थात् अन्यायाच्या वाजूनें—आमच्याशीं लढण्यासाठीं येथे उपस्थित झालेले' असें जे शत्रुपक्षाचा वर्णन केले आहे त्यावरूनच त्याच्या मनात त्याच्याबद्दल एकदरीत ममताभाव असा शिकर उरला नसून त्वेष व तिरस्कारच भरला होता हे दिसून येतें ! अर्थात् यानंतर श्रीकृष्णाच्या 'कुरुन्' शब्दानें चालना मिळून त्याच्या मनात जे अकस्मात् उद्भवले तें म्हणजे लौकिक आत्मममता नसून कोरडी धर्माधर्मविषयक कर्तव्यताबुद्धि होय ! शिवाय असेंहि पाहा कीं, ममत्वप्रेम एखाद-दुसऱ्या विशिष्ट व्यक्तीला पाहून उद्भवू शकले असतें, पण असा घाऊक स्वरूपात सर्वच शत्रुपक्षीय प्रमुखाबद्दल उद्भवलेली ती अशी ममता नसून कर्तव्याकर्तव्यासंबंधी, श्रेयप्राप्तीसंबंधी, चिंताच होय यात संशय नाही !

पाठाटीच श्लोक १-३३ मधील, 'येषाम्' मध्ये केवळ शत्रुपक्षाचे

स्वजन न येता स्वपक्षीय स्वजनहि समाविष्ट मानवेत असाहि कोणी आप्रह धरला, तरी देखील या श्लोकार्धाचा अर्थ लाक्षणिक स्वरूपाने लावणे आवश्यक आहे. कारण स्वपक्षीयाना अनुलक्षून अर्जुनानें हे उद्गार शब्दार्थानें सत्य म्हणून काढणें सभवनीय मानलें तरी शत्रुपक्षीय स्वजनाविषयी त्यानें तसें करण्याचें कारण नव्हते. म्हणून हे उद्गार काढताना अर्जुनाच्या मनात शत्रुपक्षीय स्वजन मुळांच नसून केवळ स्वपक्षीय स्वजनच होते, असें गृहीत धरल्याशिवाय या श्लोकातून वरील उताऱ्यात व इतरहि अनेक भाषांतरात व्यक्त झालेला ध्वनि काढणें समर्थनीय ठरणार नाही परंतु 'येयाम्'चा इतका विपर्यस्त अर्थ कोणी केल्याचें आमच्या पाहण्यात नाही व तो सभवनीयहि नाही !

आततायी धार्तराष्ट्रांचा स्वतंत्र उल्लेख

तेहतिवाव्या श्लोकाचा येथपावेतो सांगोपास विचार केला. या श्लोकाच्या व्याप्तीतून अर्जुनाने दुर्योधनादि शत्रु बंधु वगळल्याचें वर दर्शविलेंच आहे. म्हणजे त्याच्यासंबंधात तर तो श्लोक ३३ च्या पूर्वार्धातील 'येयाम्ये काश्चित नो राज्ञ भोगाः सुखानि च' असे उद्गार कोणत्याहि अर्थाने काढण्यास तयार नव्हता. आणि या भ्रातृचीं पूर्वकृत्ये विचारात घेतल्यास अर्जुनानें त्यांना वरील उद्गारातून वगळल्याबद्दल आश्चर्य मानावयास नको. त्याचा वेगळा उल्लेख त्यानें 'आततायी' या विशेषणासह श्लोक ३६ मध्ये केला आहे. यासाठी निदान याच्या वधाला अर्जुनानें दिलेल्या नकारामार्गे तरी स्पष्ट वा अस्पष्ट कोणतीहि आत्मममता पाहण्यास गीताकारानीं जागा ठेवलेली नाही. हा नकार सर्वस्वी पापविषयक कल्पनेवर—नीतिअनीतिसबधी बौद्धिक 'मोहा' वर—आधारभूत होता. हे आततायी असल्यानें याच्या संरक्षणार्थहि धावून जाण्याची तुजवर जबाबदारी नाही, यास्तव निदान याना तरी मारण्यास काय हरकत आहे असें म्हणतील तर, कृष्णा, हेहि आमच्या कुलातलेच असल्यानें याचाहि वध करण्यात श्रेयापेक्षा पापच (पापम् एव) आमच्या पदरी पडणार, दुसरे काय ! यामार्गे प्रथम शत्रुपक्षीय इतर स्वजनाचा व नंतर खुद्द दुर्योधनादि धृतराष्ट्रपुत्राचाहि विचार करून श्लोक ३७ मध्ये समारोप करताना अर्जुनानें उभयताचा उल्लेख केला आहे :

तस्मान्नाहं वय हन्तुं धार्तराष्ट्रान्वयबांधवान्

स्वजनं हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव ॥ ३७ ॥

यातील 'तस्मात्' शब्दानें पूर्वकारणपरपरा निर्दिष्ट असून, 'याचा व आमचा एककुलसंबंध असल्याने, व स्वजनवध त्रेयस्कर नसल्याने,' असा त्याचा अर्थ आहे. घातराष्ट्रान् व स्वबाधवान् हीं पदे वेगवेगळीं घेऊन पहिल्यात दुर्योधनादि शत्रु व दुसऱ्यात तदितर शत्रुपक्षीय स्वजन उल्लेखित आहेत असें मानणें सयुक्तिक आहे.^१ अर्थातच श्लोकाच्या द्वितीय पर्कातील स्वजन शब्द सर्व व केवळ शत्रुपक्षीय स्वजनाना उद्देशून वापरलेला आहे हें आता सागावयास नकोच.

अर्जुनमोहाच्या मुळ्याशीं कोणतीहि आत्मममता नव्हती

अस्तु. आता हा बराच लावलेला विषय आटोपता घेऊ. अर्जुनाच्या ठायीं ज्याप्रमाणें स्वतःसाठीं अनित्य सुखेच्छेच्या किंवा दुःखद्वेषाच्या स्वरूपाची प्रत्यक्ष कामवासना नव्हती, त्याचप्रमाणें स्वतःच्या आत्मसंबंधियाच्या विषयांच्या लौकिक ममतेच्या अथवा स्नेहाच्या स्वरूपाची वासना देखील नव्हती हें आपण या व मागील प्रकरणात सविस्तर पाहिले आहे. युद्धास नकार देतेवेळची त्याची मनोभूमिका त्याच्यावर कामाचा वृथारोप करणारे भाष्यकार समजतात त्यापेक्षा भिन्न प्रकारची होती. तो निर्मम निरासक्त होऊन केवळ शुद्ध तात्त्विक दृष्ट्या धर्माधर्माचा विचार करू पाहत होता, आणि त्यात बुद्धीला धोंटाळा पडल्यानें मोहरूपी अधःकारात चाचपडत होता. साराश अर्जुनाचा मोह सकाम नसून निष्काम होता.

१ 'स्वबाधवान्' ऐवजी 'सवान्धवान्' असा पाठभेदहि असून तो या अर्थास पुष्टि देतो.

प्रकरण चारावें



अर्जुनाच्या शोकमोहाची उर्वरित मीमांसा



अर्जुनाचा मोह भूतदयाजन्य नव्हता

अर्जुनाला कुरुक्षेत्रावर धर्मयुद्धाच्या ऐत प्रारंभसमयी झालेला विलक्षण कर्तव्यव्यामोह बाधवममतेमुळे उद्भवला नव्हता हे मागील दोन प्रकरणात आपण पाहिले. शत्रुपक्षाकडील दुर्योधनादि प्रमुख धार्तराष्ट्राविषयी त्याच्या मनात या मृदुभावना मुळीच नसल्या, तरी त्या पक्षातील इतर लहानमोठ्या आत्ताविषयी, व शिवाय स्वपक्षीय बाधवाविषयी, अर्जुनाच्या मनात अशी लौकिक स्नेहभावना यत्किंचित्हि नव्हती असे म्हणण्याचा आमचा उद्देश नाही. परंतु थोड्यापार प्रमाणात ती असली तरी अर्जुनाचा युद्धनकार, कर्तव्यविषयक घोटाळा, व महाविषाद याचा उगम मात्र तिच्यात नसून स्वजन-हत्याजन्य पापकल्पनेत होता. पण असे असताहि ज्याप्रमाणे कित्येक भाष्यकार त्याच्यावर आत्मममतास्वरूपी मोहाचा आरोप करित असतात, त्याप्रमाणे अन्य कोणी त्याचा युद्धनकार व्यापक 'भूतदये'वर आधारलेला होता असेंहि म्हणतात.^१ अर्जुन दयेने, करुणेने, व्याप्त होऊन युद्धापासून निवृत्त होऊ पाहत होता, व रणागणावर ही असली दया शोभत नाही असें श्रीकृष्णाने त्याला बजाविले असें थाना वाटते.

परंतु, अर्जुन सर्वच युद्धकर्मांला विरोध करू पाहत होता हा ग्रह जसा

१ उदाहरणार्थ, पाहा श्री राजवाडे कृत "गीताभाष्य" पृ १२, २१, २६, ३१,

चूक आहे, तसेच त्याच्या मनात बुद्ध-अशोकाप्रमाणे यच्चयावत् प्राणिमात्रा-
विपर्यां दयाभाव उत्पन्न झाला होता हे म्हणणेहि योग्य नव्हे. अर्जुनाने विरोध
केला तो केवळ स्वजनार्थीच युद्ध करण्यास^१; आणि तेहि विशेषतः स्वतःच्या
राज्यसुखलोभार्थ. हे दोन किंवा यातील कोणताहि एक विशेष त्या परिस्थितीत
नसता तर त्याने त्या युद्धास असा विरोध दर्शविला नसता. त्याच्या युद्धविरो
धाच्या मुळाशीं आत्तासाठी किंवा सर्व प्राणिमात्रासाठी वाटणारी दया नव्हती.
ज्याला दुःस-याबद्दल दयाबुद्धि वाटत आहे तो त्याला कोणत्याहि कारणास्तव
दुःख देण्यास तयार होणार नाही; आणि तसे अनिवार्यच झाले तर निदान
रडतखडतच तो तसे करेल. अर्जुनाचा विरोध त्या लोकांना पीडा होईल म्हणून
नव्हताच. याच्या हत्येनें मला पाप लागेल, मोक्ष दुरावेल, ही त्याची भावना
होती. पण जर हा वध करण्यात तुझ्या मोक्षसाधनास बाधा येत नसेल तर ?
तर, हा मी एका पायावर, याना दुःख किंवा पीडा होईल याची तमा न
वाळगता, युद्ध करण्यास उत्साहाने तयार आहे ! ही ज्याची भूमिका, त्याचे
अतःकरण प्रारंभी युद्धास नकार देताना काय भूतदयेनें विरघळले होते म्हणा
वयाचे ? या हरिणाची शिकार कर असे सांगितले असता राज-रोपाच्या भयाने
जो त्याला नकार देतो; पण “अरे, तू मला ओळखले नाहीस, मी हा स्वतः
राजाच तर तुला या शिकारीची आज्ञा देत आहे, तू निःशक या हरिणावर
नेम धर, याची हत्या करण्यात तुझ्याकडे राजा-च्या अवशेचा कोणताहि दांप
येणार नाही,” असे आश्वासन मिळताच जो पारधी उत्साहाने त्या हरिणाची
शिकार करतो, त्याच्या प्रारंभिक विरोधाच्या मुळाशीं ‘भूतदया’ होती असें
सयुक्तिकपण कसे म्हणता येईल ?

‘कार्पण्य’ म्हणजे अनुकंपा नव्हे

अर्जुनाचा युद्धविरोध आत्ताविपर्यां किंवा सर्वच भूताविपर्यां दयाबुद्धीवर
आधारलेला होता असे म्हणणाऱ्याचा दोन विशिष्ट शब्दांनी घोटाळा होत
असावा असे वाटते. ते शब्द म्हणजे ‘कृपा’ व ‘कार्पण्य’ हे होत. अर्जुनाच्या
स्थितीचे वर्णन करताना सजयाने दोनदा ‘कृपा’ हा शब्द वापरला आहे :

1 “It is not so much slaughter but slaughter of one's own people that causes distress and anxiety to Arjuna.”—“The Bhagavadgita” (Radhakrishnan) P. 89.

कृपया परयाविष्टो विपीदन्निदमब्रवीत् ॥ १-२८ ॥

तं तथा कृपयाविष्टमश्रुपूर्णकुलेक्षणम् ।

विपीदन्तमिदं वाक्यमुवाच मधुसूदनः ॥ २-१ ॥

आणि एकदा अर्जुन स्वतःच म्हणतो :

कार्पण्यदोषोपहतस्वभावः पृच्छामि त्वां धर्मसंमूढचेताः ॥२७॥

यातील 'कृपा' शब्दापेक्षा 'कार्पण्य' शब्दानें एकदरीत दिशाभूल कमी झालेली दिसते. कारण, त्या शब्दाचा अर्थ बहुतेक भाष्यकारांनी 'दया' किंवा 'अनुरूपा' असा न करिता 'हृदयाची क्षीणता अथवा दुर्बलता' असाच यथार्थपणे केला आहे. त्या श्लोकाधीत (२-७) "माझे अतःकरण करणेन (दयेनें) व्याप्त झालें आहे" असे म्हणण्याचा अर्जुनाचा आशय नसून "माझा स्वभाव दुर्बलतेनें ग्रस्त झाला आहे, माझा आत्मविश्वास ढळला आहे, सागसारानेणंय करण्याची माझ्या बुद्धीची नेहमीची शक्ति हतबल झाली आहे, पापाच्या या भीतीनें माझे हृदय कापत आहे—व म्हणून माझे अतःकरण धर्माधर्माविषयी सशयाच्या भोवऱ्यात सापडलें आहे," हा त्याचा अर्थ आहे. त्या कार्पण्य शब्दाचा अर्थ कौरवाविषयी किंवा इतर कोणा मानवाविषयी सदानुभूतिरूप दया असा नाही.

लोकमान्यांनी या श्लोकाचें भाषांतर करिताना 'कार्पण्यदोष' याचा अर्थ (स्वभावाचे) दैन्य असाच केला आहे. श्रीशंकराचार्यांनी या श्लोकावर भाष्य लिहिलेलें नाही. परंतु त्याचे अनुयायी श्री. विष्णुशास्त्री चापट यानीं हि ('गीताभाष्याधीत') या शब्दाचा अर्थ "कार्पण्य म्हणजे कृपणता, दैन्य, आत्म्याचें स्वरूप न जाणणें" असा दिला आहे. ज्ञानेश्वरींतहि याचा सबंध अनुकपेशीं न जोडता धर्माधर्मविचारात गोधळ उडवून देणारा मोह इतकाच अर्थ केला आहे. महात्मा गांधींनी 'अनासक्तियोगात' याचा अर्थ 'कायरता' किंवा 'भिन्नेपणा' असा केला आहे; हा तितकासा बरोबर दिसत नसला तरी अनुकपेहून अर्थातच भिन्न आहे. श्री. करदीकर यानीं 'गीतातत्त्वमजरी' त "व्यामोहरूपी दोष" असा अर्थ दिला आहे श्री. सातवळेकर या शब्दाचे भाषांतर 'दैन्यदोष' असें करितात. श्री जयदयाल गोयन्दका महात्मा गांधी प्रमाणें 'कायरतारूप दोष' असा अर्थ करितात. श्री. अरविंद घोषाच्या मता-

नुसार लिहिलेल्या गीताभाष्यात 'कार्पण्यदोष'चा अर्थ "poorness of spirit" असाच केला आहे^१. डॉ. राधाकृष्णन् यानी मात्र हा यथार्थ राजमार्ग सोडून या शब्दाचा "the weakness of (sentimental) pity" असा अर्थ केला आहे^२; तो आम्हास बरोबर वाटत नाही. श्री. चिंतामणराव भानु यानीहि असाच चुकीचा अर्थ दिला आहे. त्यांनी 'कार्पण्य' व 'दोष' अशी प्रथम फोड करून "कार्पण्य म्हणजे स्वजनाविषयी अनुकंपा व दोष म्हणजे त्याच्या वधानें उत्पन्न होणारें पाप" असा जोड-अर्थ दिला आहे. हा अर्थ सदभांशीं मुसगत नाही. शिवाय असें पाहा की, 'कार्पण्य' शब्दातील जो मूळ शब्द 'कृपण' तो गीतेंतच श्लोक २-४९ मध्ये "कृपणाः फलहेतवः" अशा प्रकारें आलेला आहे. तेथें अनुकंपेचा काही संबंध नसून कृपण म्हणजे 'क्षुद्रबुद्धीचा' इतकाच अर्थ निर्विवादपणें आहे^३. "यो वा एतदक्षरमविदित्वाऽस्माद्धोकात्पैति स कृपणः" (अक्षर ब्रह्मतत्त्वाला न जाणून घेता जो या लोकातून प्रयाण करितो तो कृपण) असें श्रुतिवचनहि आहे^४. या अर्थानें कार्पण्याचा संबंध लौकिक दयाभावनेशीं नसून सत्यवस्तुविषयक अज्ञानाशीं आहे. अर्जुनाचाहि अर्थ असाच आहे. या अशा अज्ञानापासून ती दयाभावना उद्भवू शकते, यामुळें या दोषाना एकच मानण्याचा मोह अनेकाना होतो. परंतु ही दयाभावना त्या अज्ञानापासून नेहमीच उद्भवते असें नाही; ती न उद्भवताहि केवळ सत्यविषयक अज्ञान असू शकतें. अर्जुनाच्या मनाचा असाच (निष्काम, केवळ बौद्धिक मोहस्वरूपी) प्रकार होता. खरें व खोटें, धर्म व अधर्म, अयस्कर व अधःपातकारक, यात घोंटाळा उत्पन्न होऊन माझी स्वाभाविक बुद्धि काम करेनाशी क्षाली आहे असे तो स्वतःला दीनवाणीनें लेखून म्हणत आहे.

१ The Message of the Gita-as interpreted by Sri Aurobindo. P. 19.

२ The Bhagavadgita, P. 100.

३ या श्लोकावरील भाष्यांत श्रीशंकराचार्यांनी कृपण शब्दाचा दीन असा अर्थ केला आहे. धारामानुजाचार्यांनी 'कृपण' शब्दच कायम ठेवून स्पष्टीकरण केले नाही.

४ मूहदारण्यकोपनिषद् ३-८-१०.

अर्जुनाच्या कृपेचें विशिष्ट स्वरूप

परंतु 'कार्पण्य' शब्दाचा या प्रमाणे निर्णय लावला तरी सजयाने दोनदा वापरलेला कृपा हा शब्द उरतोच. याचा अर्थ मात्र सरळ दया असाच आहे. अर्जुन परम कृपेन व्याकुळ झाला होता असें सजय म्हणतो. पण ही कृपा कोणाविषयी होती याचा नीट विचार करणें आवश्यक आहे. ही कृपा कौरवां विषयी किंवा इतरहि स्वजनाविषयी होती असें आम्हास वाटत नाहीं. मागील प्रकरणात आम्हीं केलेले सविस्तर विवेचन जर त्रोवर असेल, तर सजयाच्या या कृपा शब्दाचा अर्थ स्वतः अर्जुनानें वापरलेल्या 'कार्पण्यदोष' शब्दाला अनु रूप असाच करणें योग्य ठरेल, आपण केवढे महत्पाप (स्वतःच्या राज्य-सुखलोभार्थ स्वजनहत्या) करण्यास उद्युक्त झालों होतो, आपली मति कशी भ्रष्ट झाली, व आता ऐन रणागणावर घर्मयुद्धत्याग किंवा स्वजनहत्या यापैकी कोणतें तरी एक करण्याची—इकडे आड आणि तिकडे विहीर अशा स्वरूपाची—पारळा आपल्यावर कशी आली आहे, या सर्व विचार विषादाचा परिपाक त्या " कृपे"त उतरला होता ! साराश, ती कृपा म्हणजे अन्य कोणाविषयी दया नसून स्वतःबद्दलच होती हे कृष्णा ! मला काही कळेनासें झालें आहे, युद्ध केलें तरी मला त्यात पाप दिसतें, न केलें तरी तोहि मार्ग पूर्णपणें निर्दोष वाटत नाहीं, हातपाय गळत आहेत, अग कप पावत आहे, चित्त भ्रमण करीत आहे, मी तुला शरण आलों आहे, या घर्मसंकटात मला योग्य मार्गदर्शन कर, हें त्या 'कृपयाविष्ट' अवस्थेचें स्वरूप आहे ! या स्थळी 'कृपा' शब्दाचा अर्थ योगी अरविंद घोष यानीहि असाच 'आत्मपर' केला असून, त्याचें यासंबंधीचें स्पष्टीकरण येथे अवश्य उद्धृत करण्यासारखें आहे. लौकिक दया-बुद्धीपासून अर्जुनाला वाटणारी ही 'कृपा' कशी भिन्न आहे हें दाखविताना, शुद्ध दयाबुद्धीचें वर्णन करून नंतर ते म्हणतात : " But such is not the compassion which actuates Arjuna in the rejection of his work and mission. That is not compassion but an impotence full of a weak self-pity, a recoil from the mental suffering which his act must entail on himself,—“ I see not what shall thrust from me the sorrow that dries up the senses ”—and of all things self-pity is among the most ignoble and un-

Aryan of moods" १ अरविंदानीं यात म्हटल्याप्रमाणें अर्जुनाच्या मनाअ
 व्यापून दाऊगारी ती 'कृपा' म्हणजे स्वतःविपरींचीच अनुकृपा होती, अस्त
 अनार्य अशा बुद्धिसभ्रमाची द्योतक होती. २ हिलाच उद्देशून श्रीकृष्णानें 'क्षुद्र
 हृदयदौर्बल्य' असें नाव दिलें आहे यास्तव सजयानें वापरलेल्या या कृपा
 शब्दावरून "आपले हे सर्व बाधक या युद्धात मरणार, असें समजून अर्जुनाच्या
 मनात कृपा उत्पन्न झाली; त्याचे नेत्र अश्रूनीं भरून आलेव त्यामुळें त्याची
 दृष्टि आकुल झाली" ३ असा अर्थ काढणें सदमांला घरून नाहीं ती कृपा बर
 वस्तुतः त्रुप्रेम निंवा भूतदया या स्वरूपाची असती तर श्रीकृष्णानें तिला
 निदान "अनार्य" व "कैबल्य" असें तरी उत्रोधळें नसतें. यावरूनहि
 अर्जुनमानसाचे ठायीं सजयाला दिसलेली ती 'कृपा' या स्वरूपाची नसून
 स्वतःला स्वतःपहलच वाटणारी लजा, नींव, आत्मविश्वासहीनता, आत्मा-
 वसादनवृत्ति, विनाशाला नेणारी सशयावस्था, अशा स्वरूपाची होती हें कळून
 येईल.

गीतावचनांचा व्यापक व मर्यादित आशय

अर्जुनाच्या वाटणाऱ्या कृपेचे हें वास्तव स्वरूप धरानात घेतलें म्हणजे

१ "Essays on the Gita" First Series, P. 85. या उताऱ्याचें
 "गीता-प्रथम" नामक पुस्तकात पुढील हिंदी भाषातर दिलें आहे: "परंतु जो
 दया अर्जुनको उसके भगवन्निर्दिष्ट कार्य और कर्मका परित्याग करनेके लिये
 उरुगा रहा है वह दैवी दया नहीं है। वह दया ही नहीं है बल्कि उसको
 आत्म-कृपासे परिपूर्ण ऋणता है, जो कर्म उसके सामने उपस्थित है उसक फल
 स्वरूप जो मानसिक यत्नणा उसे भोगनी पडगी उससे वह बचना चाहता है,
 यह कहता है कि 'मेरी श्रितियोंको सुखानेवाले इस शोकको में कैसे दूर करू, यह
 मेरी समझमें नहीं आता,'-यह आत्मकृपा अत्यन्त तुच्छ और अनार्य भावनें
 गिना जाती है।"

२ डॉ. रत्नाकृष्णन् यानीं 'कार्पण्य' शब्दाचा अर्थ वेगळा केला असला तरी 'कृपा'
 शब्दाचा अर्थ करताना हाच अरविंदप्रणीत दृष्टिकोन स्वीकारला आहे.

३ बापटशास्त्राकृत. "गीताभाष्यार्थ," भाग पहिला, पृ. २९. धनपतींनीहि शूरेचा
 'स्नेहजन्यकरण' असा अर्थ दिला आहे आनंदगिरींनी या शब्दाची श्रेष्ठ
 केल्या नाही.

त्याला झालेल्या 'शोका' वद्दलहि गैरसमजास कारण उरणार नाही. तो शोक स्वजनाच्या संभाव्य मृत्यूच्या व वियोगाच्या कल्पनेमुळे झाला होता असे कित्येक भाष्यकार समजत असतात. वस्तुतः तो स्वजनद्वयेंत अर्जुनाला दिसणाऱ्या पापभयार्शी संबद्ध होता. श्रीकृष्णानेहि त्या शोकाकडे याच दृष्टिकोनातून पाहिले आहे. दुसऱ्या अध्यायात श्रीकृष्णाने उपदेशाला केलेला प्रारंभ वर वर पाहता सर्वसाधारण मृत्यूला उद्देशून आहे असे मासते; परंतु स्वतः अर्जुनाने पूर्वी वापरलेला 'हत्वा' हा शब्द व श्रीकृष्णानेहि चारवार वापरलेला तत्सम भाषाप्रयोग पाहिला म्हणजे श्रीकृष्णाचा रोल केवळ मृत्यूवर नसून धर्म्य व आवश्यक अशा वधरुर्मावर आहे हे स्पष्ट होतें. उदाहरणार्थ पुढील चार श्लोक पाहा :

अव्यक्तोऽयमचित्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते
तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि ॥ २-२५ ॥

अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम्
तथापि त्वं महाबाहो नैनं शोचितुमर्हसि ॥ २६ ॥

जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च
तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ २७ ॥

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत
अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥ २८ ॥

[हा आत्मा अव्यक्त म्हणजे इन्द्रियार्थी न अनुभविला जाणारा, अचित्य म्हणजे मनाने आकलन न होणारा, व अविकारी आहे असे म्हणतात. तरी याचे हे स्वरूप जाणून तू शोक करणे उचित नाही-२५. आणि जर हा आत्मा नित्य जन्मतो व नित्य मरतो असे तू मानत असशील, तरीहि, हे महाबाहो, तू याच्यासंबंधात शोक करणे उचित नाही-२६. कारण (या मताप्रमाणे) जो जो जन्मतो त्याचे मरण अटळ आहे व जो मरतो त्याचा (पुनर्) जन्म अटळ आहे; तर मग अटळ गोष्टीविषयी तू शोक करणे उचित नाही-२७. प्राणिमात्राचा उगम व अंत अगम्य असून केवळ मध्य (जीवित) अवस्थेत मात्र ते व्यक्त होतात (म्हणजे जन्मापूर्वी व मृत्यूनंतर त्याचे आकलन होत नाही, ते कोहून येतात व कोठे जातात हे कळत नाही; ते पृथ्वीतलावर जिवंत स्थितीत

वावरतात तेवढ्यापुरते मात्र सर्वांना दिसतात); असें असता त्यासबधात शोक कशाला हवा ?—२८]. आता वस्तुतः यात उल्लेखिलेल्या अर्जुनाच्या शोकाचा सबध कौरवपक्षीयाच्या केवळ मृत्यूशी नसून, त्याच्या बधाच्या जबाबदारीच्या जाणिवेनें अर्जुनाच्या पापभीरु मनात उत्पन्न झालेल्या विपण्णतेशी आहे. परंतु या श्लोकातील व्यापक शब्दयोजनेमुळे याचा उपयोग कोणाच्याहि नैसर्गिक मृत्यूमुळे उत्पन्न होणाऱ्या आतजनाच्या शोकसात्वनार्थहि उत्तम प्रकारे करिता येण्यासारखा असल्याने, खुद्द गीतेत श्रीकृष्णाने हे श्लोक अर्जुनाच्या मनातील त्रेगळ्या विगिष्ट प्रकारच्या शोकाच्या निरसनार्थ उपयोगिले आहेत याकडे अनेकांचे दुर्लक्ष होतें. उदाहरणार्थ, नीलकण्ठभाष्यात 'नानुशोचितुमर्हसि' च स्पष्टीकरण 'बन्धुवियोगज शोक मा कार्षीरित्यर्थः' असें केले आहे. परंतु याच्या पूर्वीच्या श्लोकातील 'नाय हन्ति न हन्यते' (२-१९), 'न हन्यते हन्यमान शरीरे' (२-२०), 'क घातयति हन्ति कम्' (२-२१), इत्यादि स्पष्ट शब्दप्रयोगाकडे पाहिले म्हणजे या श्लोकांचा रोख अर्जुनमानसातील इत्यापाप-भयावर असून, बन्धुवियोगदुःखकल्पनेशी नाही हे ध्यानात येणे कठीण नाही. यासाठी आम्ही मागे नवव्या प्रकरणात म्हटल्याप्रमाणे गीतोपदेशाच्या बाबतीत एक गोष्ट ध्यानात ठेवण्यासारखी आहे की, त्यात प्रत्यक्षपणे अर्जुनाला तात्कालिक व अप्रत्यक्षपणे सर्व विश्वाला चिरकालिक मार्गदर्शन केलेले आहे.^१ यामुळे त्यातील पुष्कळशी वाक्ये अर्जुनाच्या विशिष्ट परिस्थितीच्या बाहेर जाऊन विश्वव्यापक स्वरूपाचीहि दिसतात. परंतु त्यावरून अर्जुनाच्या विशिष्ट मनःस्थितीबद्दल गैर समज करून घेणे रास्त नाही. एखाद्या मनुष्यास पडसें झाले असता "एवढ्याशा रोगान तू असें खिन्न होणे चागले नाही, सुख लोक देहाला होणाऱ्या आजारांनी उद्दिमचित्त होत नाहीत," असें जर कोणी म्हटले तर यातला उत्तरार्थ उपडच व्यापक स्वरूपाचा आहे. परंतु त्यावरून पूर्वाघाचा अर्थ करितांना या

१ मान हे आमचे म्हणणे निराळे, व 'गीतेत अज्ञानी अर्जुनाला कर्ममार्ग व इतरासाठी त्याच्या विरुद्ध असा सर्वकर्मसन्यासपर ज्ञानमार्ग उपदेशिला आहे' हे सन्यासवाद्यांचे म्हणणे निराळे, हे वाचकांनी कृपा करून दृष्टीबाड करू नये। गीतेताल काही श्लोकांचे दोन अर्थ अभिप्रेत आहेत असे आम्ही म्हणतो त्या-बद्दी हे अर्थ परस्परविरुद्ध नसून, एक संकुचितस्वरूपी व दुसरा व्यापक इतकेच आमचे म्हणणे आहे, यातील पाहिल्या अर्थाचा दुसऱ्यात मनावेद्य होत असून त्यांत असा प्रकार सुसंगत असते.

मनुष्याला फक्त पडसें नावाचा विशिष्ट आजारच झाला होता या वस्तुस्थिती-कडे दुर्लक्ष करणे योग्य नव्हें. तसें दुर्लक्ष करून त्या मनुष्यावर कोणी पडशा-व्यतिरिक्त इतर आजाराचा आरोप करू पाहील तर तो विपर्यास ठरेल.

गीतोपदेशाच्या प्रवेशद्वाराचाच विचका !

ही अशी काळजी न घेतल्यानें गीतेतील अनेक श्लोकानून भाष्यकारांनीं विसंगत अर्थ काढण्याचा प्रयत्न केला आहे. अर्जुनाच्या शोकाला उद्देशून श्रीकृष्णानें आपल्या उपदेशाच्या अगदीं प्रारंभाच काढलेले पुढील उद्गार पाहा :

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भापसे

गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पडिताः ॥२-११॥

आता यातील द्वितीयांघांत दिलेले मुभाषितस्वरूपी वचन व्यापक असून ते सर्व प्रकारच्या मृत्यूला लागत असले, तरी अर्जुनाला उद्देशून काढलेल्या प्रथमांघाचा रोख मात्र तसा व्यापक नाही. प्रथमांघाचा खास संबंध मृत्यूचा जो एक विशिष्ट प्रकार हत्या त्याच्याशी आहे. अर्जुनाच्या मृनात सर्वसाधारण मृत्यूचा प्रश्न धोळत नसून हत्येनें होणाऱ्या विशिष्ट मृत्यूचा प्रश्न होता.

परंतु खेदाची गोष्ट अशी की, या श्लोकाच्या द्वितीयांघाचा व्यापक अर्थ देखील सुसंगतपणें लावलेला क्वचित्च दिसतो. उदाहरणार्थ, श्री. भानू यानीं याचा अर्थ असा दिला आहे: “पडित, असतात ते मेलेल्या माणसाबद्दल किंवा जिवत माणसाबद्दल कधी रडत बसलेले पाहिले नाहीत...पडित म्हणजे आत्म्या-विषयीं ज्यांना पूर्ण ज्ञान झालें आहे ते लोक मेलेल्याचा आणि जिवत लोकाचा शोक करीत नाहीत.” श्री. राजवाडे हेहि असाच अर्थ करितात: “परंतु जे पडित आहेत ते मेलेल्याचाहि शोक करीत नाहीत, आणि जिवताचाहि नाहीत” (‘गीताभाष्य’ पृ. ३६). परंतु प्रश्न असा की, जिवत लोकाचा पडित शोक करीत नाहीत या शब्दाचा सुसंगत अर्थ तरी काय? जिवत माणसाचा शोक साधारण व्यक्ति तरी केव्हा करतात? मृताचा शोक साधारण लोक करतात, व म्हणून पडित तो करीत नाहीत हें म्हणणें ठीक, परंतु जिवताचा शोक पडित करीत नाहीत हें सांगण्यात वैशिष्ट्य तरी कोणतें? मौब अशी की, याचा खुलासा करण्याचा प्रयत्न भाष्यकार बहुधा करीत

नाहींत. ज्ञानेश्वरींतहि या द्वितीयार्थाचा अर्थ फक्त पुढील एका ओवांत सांगून अधिक स्पष्टीकरण केलेले नाही: “देखें विवेकी जे होती । ते दोहीतेंहीं न शोचिती । जे होय जाय हे भ्राती । म्हणोनिया ”

भाष्यकारांनी या श्लोकार्थाचा अर्थ करताना सारा विचका करून टाकला आहे अशी तक्रार लो टिळकार्णांहि केली असली, तरी त्यांनी स्वतः जो मार्ग सुचविला आहे त्यानें देखील तो विचका सरळ उकलला न जाता साध्या शब्दाची ओढाताण करण्याची आपत्ति मात्र ओढवते ! ते म्हणतात : “या श्लोकात प्राण गेल्याचा किंवा राहिल्याचाहि शोक करीत नाहीत असे विधान आहे पैकी गेल्याचा शोक करणें साहजिक असून तो न करण्याबद्दलचा उपदेश करणें युक्त आहे. पण प्राण राहिल्याचा शोक कसा व का करावयाचा अशी शंका येऊन टीकाकारांनी त्याबद्दल बरीच चर्चा केली आहे; आणि कित्येकांनीं मूखं व अज्ञानी लोकांचे प्राण रहाणें हें शोकाचेच कारण होय असें म्हटलें आहे. पण इतका कीस काढीत न बसता ‘शोक करणें’ या शब्दाचाच ‘बें अथवा वाईट वाटणें’ किंवा ‘परवा करणें’ असा व्यापक अर्थ करावा म्हणजे काहींच अडचण रहात नाही. ज्ञानी पुरुषास दोन्ही गोष्टी सारख्याच असतात. एवढेंच या टिकाणीं सांगणें आहे.” (पृ ६१५) परंतु ‘अनुशोचन्ति’ या शब्दाचा अर्थ अशतः देखील ‘बर वाटणें’ असा कसा करिता येईल ! बें, गीतत शब्ददार्शिय दिसून आलें असतें तर एक वेळ हा प्रकार धम्य ठरला असता. परंतु गीताकारांच्या कोशात मुळासाठीं, आनंद वाटण्यासाठीं, ‘प्रदुष्यते, अभिनदति’ इत्यादि शब्द, व दुःखानुभवासाठीं ‘शोचति, द्वेष्टि, उद्विजंत’ इत्यादि भिन्न शब्द उपलब्ध आहेत. वस्तुतः ‘शुच्’ धातूचा शोक करणें या स्पष्ट अर्थानें गीतेंत इतक्या वेळा उपयोग आलेला आहे की, त्याविषयीं सदिग्धतेस जागा नाही. पण कशाला, या प्रस्तुत श्लोकाच्याच पूर्वार्धात तसा उपयोग आलेला आहे !

परंतु ‘रदस्यंकाराच्या वरील अर्थाला केवळ भाष्येच्याच भूमिकेवरून

- १ ज्ञानेश्वरी २-१०२. श्रीशंकराचार्यांचेहि यासंबंधातले भाष्य इतकेंच आहे. “यस्माद्रतामृगतप्राणान्मृतान्मृतान्मृतप्राणाधीवतश्च नानुशोचन्ति पण्डिता आमना.” डॉ. राधाकृष्णन्, अरविद घोष (the Message of the Gita P 20), व महादेव देसाई यांनीहि या श्लोकार्थाचें केवळ शब्दसं भाषांतर दिले आहे.

आधेप घेण्याची आमची इच्छा नाही. तो अर्थ दुसऱ्या एका अधिक महत्त्वाच्या दृष्टिकोनातूनही आधेपार्ई वाटतो. पडित मनुष्याला कोणाच्या जिवत राहण्यात आनंद नाही व मरण्यात दुःख नाही असे म्हटल्याने या पडितास प्राण्याच्या जीवितानहून काहीच कदर किंवा महत्त्व वाटत नाही असा ध्वनि सहज निघू शकतो. किंजहुना यात आणि आत्महत्याकारी व खुनी व्यक्तींच्या वृत्तीत विलक्षण साम्य दिसून येईल ! जो आत्महत्यास प्रवृत्त होत असतो त्याला आपल्या 'अगतासुत्वात'-जिवतपणात-आनंद नसतो, व 'गतासुत्वात'-मरणात-दुःख नसते; म्हणूनच तो आत्महत्या करतो. तसेच जो दुसऱ्याचा खून करण्यास निघतो त्यालाही आपल्या भक्ष्याच्या जगण्यात आनंद नसतो व मरणात दुःख नसते. गीतेमुळे सदाय मनुष्यवधास-खुनास-उत्तेजन मिळण्याचा मभव आहे असा आधेप काही पाश्चिमात्य टीकाकारांनी घेतला आहे.^१ तो गीतेच्या वास्तविक शिक्षणुद्दीच्या निपयस्त अर्थावर आधारित असला, तरी अशा चुकीच्या अर्थास काही भारतीय भाष्यकारांच्या सदिग्ध दृष्टिकोनामुळे अहेतुकपणे का होईना पण सहाय्य होत असते हे विसरून घालणार नाही.

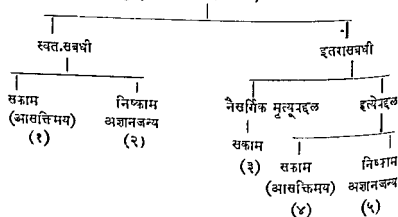
मृत व जीवित यांविषयीच्या शोकाचे प्रकार

साजार्टी पडिताला कोणाच्या जगण्यामरण्यात अनुक्रमे सुखदुःख वाटत नाही असे म्हणण्याचा गीताकाराचा उद्देश असावा असे आम्हास वाटत नाही. पडित मनुष्याला जीवितानहून शोक नाही व मृत्यूचाही नाही असच त्यांनी म्हटले असून त्याचा मुसगत अर्थ लावणे थारदरक आहे. साधारण मनुष्याला मृत्यूचा शोक वाटतो हे स्पष्टच आहे. पण त्याला जे कधीकधी जिवंतपणाचेही दुःख होते तेही शानी पडिताला होत नाही. अश मनुष्याला मृत्यु व जीवन यांवरिजे जो शोक होतो त्याचे विभिन्न प्रकार येथे लघ्वात पण आवदरक आहे. हा शोक सधम म्हणजे आसक्तिमय असू शकतो, किंवा निष्घान

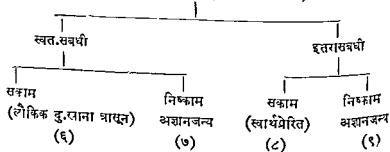
१ पाहा *The Gita according to Gandhi*, by Mahadeo Desai, PP. 103-108. पुर धी. महादेव देसाई यांनीही गीतेचा उपयोग एभाशा गुनाच्या समर्थनार्थ केला जाण्याचे नव म्युक्त केले आहे. परंतु त्या न्याये त्यांनी केलेले निरसन मात्र मनापालकारक नाही. याचे अधिक विवेचन पुढे विकासा प्रकरणात केले आहे.

(आसक्तिरहित) परतु (पापपुण्यविषयक) अज्ञानावर आधारलेला असू शकतो. याशिवाय तो स्वत.विषयी असू शकतो किंवा इतर कोणाविषयी असू शकतो. आणि शेवटी हा शोक नैसर्गिक प्रकारे प्राप्त होणाऱ्या जराव्याधि इत्यादिकानी युक्त मृत्यूविषयी असू शकतो, किंवा सदेतुक ओढवून आणलेल्या इत्येवढल असू शकतो. यातले मुख्य प्रकार पुढील कोष्टकात दर्शविले आहेत :

मृत्यूबद्दल (गतासूविषयक) शोक



जीवनाबद्दल, जिवतपणाबद्दल (अगतासूविषयक) शोक



आता याचें क्रमशः स्पष्टीकरण करू.

(१) या विश्वात प्राप्त होणाऱ्या सुखाविषयी कामासक्त अशा मनुष्याला स्वत.च्या मरणाच्या कल्पनेने उत्पन्न होणारा हा शोक होय. सर्वसाधारण व्यक्तीच्या टायी हा बहुधा नेहमीच दृष्टोत्पत्तीस येतो.

(२) स्वतःच्या जीवनात उपरोक्त प्रकारची आसक्ति नसली, तरी मी मेल्यास माझ्या हातून होणारं अमुक एक चांगलं कार्य वद पडेल या कल्पनेनें होणारा शोक. हा कर्तृत्वाद्‌काररूपी अज्ञानावर आधारभूत असतो.

(३) आत्मस्वकीयस्वज्जनाविषयी लौकिक आसक्ति किंवा ममत्व भावानें व्याप्त होऊन त्याच्या नैसर्गिक मृत्यूच्या कल्पनेनें होणारा शोक. हा प्रकारहि सर्वसाधारण व्यक्तीच्या ठायीं नेहमींच आढळतो.

(४) क्रीडाच्या हत्येच्या कल्पनेनें परंतु उपरोक्त आसक्तिग्रस्ततेमुळेच उत्पन्न होणारा शोक या सदरात पडेल. श्री. भावे यांच्या कथेंतील न्यायाधीशाचा शोक अशा प्रकारचा होय.

(५) ज्यावेळेस क्रीडा व्यक्तीची हत्या वस्तुतः न्याय्य, अपरिहार्य व धर्मसंगत असेल त्यावेळीं, त्या व्यक्तीविषयी आसक्ति किंवा ममता मनांत नसताहि, नीतिअनीतीविषयीच्या तात्त्विक स्वरूपाविषयी मनात काही घोट्याळ उत्पन्न होऊन, ती हत्या पापस्वरूप व त्याज्य आहे असें अज्ञानामुळे वाढू लागतें, त्यावेळीं त्या हत्येच्या कल्पनेनें होणारा शोक या प्रकारचा असतो. शत्रुपक्षीय स्वज्जनाच्या हत्येच्या कल्पनेनें अर्जुनास युद्धारभी व धर्मराजास युद्धांतर झालेला शोक ही या प्रकाराची उदाहरणे होत !

(६) लौकिक जीवनात प्राप्त होणाऱ्या शरीरव्याधि, द्रव्यहानि, मनुष्यहानि, अपमान, इत्यादि दुःखांनीं त्रस्त होऊन मनुष्याला स्वतःचा जीव नकोसा होतो, स्वतःच्या जिवंत राहण्याचाच त्याला शोक होऊ लागतो, तेव्हा त्याची मनःस्थिति या प्रकारची असते. असा मनुष्य सकामभावनेनें आत्महत्येची इच्छा करू लागतो.

(७) बरील प्रकारच्या लौकिक दुःखभारानें नव्हे, पण स्वतःच्या हातून काहीतरी पातक घडलें आहे या कल्पनेनें मनुष्य स्वतःच्या जीवितानें दुःखित होतो व त्याचा अंत करू पाहतो तेव्हा त्याचा शोक या कोटीचा असतो. ही पातककल्पना मन्वेधप्रमाणे वास्तव असू शकेल किंवा अर्जुन युधिष्ठिराप्रमाणे अवास्तवहि असू शकेल. परंतु ती कशीहि असली तरी या कारणासाठीं जीविताने अंत करू पाहणें हें निश्च होय व पडित तो मार्ग स्वीकारीत नाहीत. हातून खरोखरच पाप घडलें असेल तर केवळ जीविताचा अनैसर्गिक अंत

केल्याने त्याच्या परिणामातून मुक्तता होणार नाही; आणि हातून वस्तुतः पाप झाले नसेल तर तसा अत करू पाहणे हे उघडच त्याज्य होय !

(८) द्वेषाने, मत्सराने, लोभाने, क्रोधाने, अन्य एखादी जिवत व्यक्ति मरावी असे वाटू लागून तिच्या जीवितत्वाबद्दल जेव्हा कोणी मनुष्य दुःख मानू लागतो, तेव्हा तो शोक या सदरात पडेल. सर्वसाधारण खुनी माणूस याच मनोभूमिकेने प्रस्त होऊन आपल्या शत्रूच्या जीवितनाशास उद्युक्त होत असतो. हा इतराच्या अगतामुत्वाबद्दल वाटणारा स्वार्थप्रेरित सकाम शोक होय.

(९) स्वतःच्या वैयक्तिक स्वार्थाचा संबंध नसताहि, तात्त्विक नीति अनीतिविषयक घोटाळ्याने जेव्हा एखाद्यास अन्य कोणाचे जिवत राहणे अनिष्ट वाटून त्याच्या मृत्यूची तो आकांक्षा धरू लागतो, व स्वतःचा प्राणहि धोक्यात घालून तो निस्वार्थ पण चुकीच्या भूमिकेवरून त्या अन्याच्या प्राणनाशाचा उपाय अवलंबू चाहतो, तेव्हा ती मनःस्थिति या श्रेवटच्या प्रकारात मोडते. तच्चाध व धर्माध होऊन अयोग्य हत्या करणाऱ्याची कृत्ये ही या प्रकाराची उदाहरणे होत !

वरील स्पष्टीकरणावरून सर्वसाधारण अज्ञ मनुष्य गतासूप्रमाणेच अगतासू विषयीहि कसा शोक करू शकतो हे ध्यानात येईल असे वाटते. पण्डित म्हणजे ज्ञानी मनुष्य या उभयाविध शोकांपासून अलिप्त असतो. धर्मपालनार्थ कोणाचा (स्वतःचा किंवा इतराचा) मृत्यु अपरिहार्य व आवश्यक असेल तर त्याबद्दल तो शोक करीत नाही; व तस नसेल तेथे केवळ स्वार्थामुळे किंवा अज्ञानामुळे तो कोणाच्या (स्वतःच्या किंवा इतराच्या) जीवित राहण्यानेहि दुःखी होत नाही. वरील श्लोकाच्या उत्तरार्धाचा हा अर्थ आहे. धर्मपालनार्थ मृत्यु अत्यंत आवश्यक व अपरिहार्य असेल तेथे तो दुःखहीन अतःकरणाने सहन करावा; आणि तसे नसेल तेथे जीवनाला त्याच दुःखहीन मनःस्थितीने नैसर्गिक रीत्या मृत्यु येईपावेतो सहन करीत राहावे. १

१ पाहा शान्तिपर्व (२४.१५) नाभिनन्देत मरणं नाभिनन्देत जीवितम् । कालमेव प्रताडेत निदेश भूतको यथा ॥ [मरणाचे अभिनन्दन करू नये, व जीविताने (हि) अभिनन्दन करू नये ज्याप्रमाणे चाकर स्वामीच्या आज्ञेची प्रतीक्षा करितो, त्याप्रमाणे कालाची (शिपर चित्ताने) प्रतीक्षा करीत राहावे.]

अर्जुनाचा विशिष्ट शोक

आता उपरोक्त श्लोकाच्या पूर्वार्थाचा विचार करू. उत्तरार्धात सांगितलेला पांडित्याचा नियम पूर्वार्धातील अर्जुनाच्या विशिष्ट परिस्थितीपेक्षा साहजिकच अधिक व्यापक असून वाचकांचे लक्ष या गोष्टीकडे आम्ही वर वेधलेच आहे. पूर्वार्थ स्पष्टपणे अर्जुनालाच उद्देशून आहे. उत्तरार्धात पंडित जे करीत नार्हात (व अर्थातच अज्ञ करितात) असे शोकाचे विविध प्रकार साकल्याने अभिप्रेत असले, तरी तेवढ्यावरून अज्ञानी अर्जुनाचे ठायीं ते सर्वच प्रकार दृग्गोचर झाले होते असे अनुमान चुकीचे ठरेल.^१ वरील शोकप्रकारांपैकी दोहोंचाच अर्जुनाच्या मनःस्थितीशी संबंध आहे; ते म्हणजे पाचवा व सातवा हे होत. गतासूत्रद्वल त्याला पाचव्या प्रकारचा व अगतासूत्रद्वल सातव्या प्रकारचा शोक वाटत होता. स्वतःच्या हातून या दुष्ट स्वजनाची होणारी हत्या ही त्याला पापस्वरूप व म्हणून शोकप्रद घटना वाटत होती. व अशी हत्या आपल्या हातून झाल्यास स्वतः जिवंतहि राहू नये हे जे त्याला वाटत होते, तो त्याचा (स्वतःच्या) अगतासूत्रद्वलचा अज्ञानजन्य शोक होता. गीताकारानीं या प्रारंभीच्याच श्लोकात उल्लेखिलेल्या अगतासूत्रविषयक शोकाचा संबंध अर्जुनाच्या पुढील उद्गाराशी आहे हे लक्षात घेतले म्हणजे या शब्दप्रयोगाच्या प्रयोजनाविषयी कुतूहल वाटणार नाही:—

किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ १-३२ ॥

एतान्न हन्तुमिच्छामि प्रतोऽपि मधुसूदन ॥ १-३५ ॥

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः

धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ १-४६ ॥

यानेव हत्वा न जिजीविषामः तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥२-६॥

यात अर्जुनाचा जो स्वतःच्या जीविताविषयीचाच उद्देग व्यक्त झाला आहे त्याचा निषेध श्रीकृष्णाने वरील श्लोकातील 'अगतासूत्र' शब्दाच्या द्वारे केला आहे !

१ उत्तरार्थाचा संबंध सर्व 'मृतान्'शी असला, तरी पूर्वार्थाचा फक्त 'हतान्' प्रकारच्या 'मृतान्'शीच आहे अद्वत अशा मृतावद्वल अर्जुनाचा शोक नव्हता. सर्व हत हे मृत असले तरी सर्व मृत हत नसतात हे उघडच आहे.

श्रीशंकराचार्यांचा गैरसमज

याप्रमाणे अर्जुनाचा अगतासुविषयक शोक सातव्या प्रकारचा व गतासु-
विषयक पाचव्या प्रकारचा असताना, भाष्यकार विनाकारणच त्याच्यावर
उपरोक्त तिसऱ्या प्रकारच्या शोकाचा आरोप करित असतात. या मुद्दात या
स्वजनाच्या होणाऱ्या मृत्यूच्या कल्पनेने अर्जुन ममताग्रस्त होऊन शोक करित
होता असा आरोप त्याच्यावर अनेक प्रसर्गी केला जातो. उदाहरणार्थ, श्रीशंकर
राचार्यांचे एतत्सब्रधी भाष्य पाहा : “अशोच्यानित्यादि । न शोच्या अशोच्या
भीष्मद्रोणादयः सद्वृत्तत्वात्परमार्थरूपेण च नित्यत्वात्, तानशोच्यानन्वशोचोऽ-
नुशोचितवानसि ते म्रियन्ते मन्निमित्तमह तैर्विनाभूतः किं करिष्यामि राज्यमुल्ला-
दिनेति...” (अर्थ: ‘अशोच्यान्’ पासून सुरू होणाऱ्या श्लोकांचे स्पष्टीकरण
असं. भीष्मद्रोणादि अशोच्य आहेत, म्हणजे त्याचेविषयी शोक करणे उचित
नाहीं; कारण ते सद्वर्तनी असून शिवाय परमार्थ दृष्टीने (आत्मतत्त्वविचारने)
नित्य आहेत, पण असं असताहि त्या अशोच्याचा तू शोक करित आहेस का,
‘ते माझ्यामुळे मरणार असून, त्याच्या विना मी राज्यमुलादि घेऊन काव
करू ?’)

या विवरणात व्यक्त झालेला अर्जुनमानसविषयक दृष्टिकोन योग्य आहे
असे आम्हास वाटत नाही. ‘तैर्विनाभूतः किं करिष्यामि’ हे उद्गार ममता
निदर्शक आहेत परंतु अर्जुनाचे असे म्हणणे नाही. या स्वजनाविना मला विश्व
शून्य भासेल, जीवनात आनंद वाटणार नाही, हा त्याचा आशय नसून,
याची मी माझ्या हाताने हत्या केल्यास त्या पापभाराने मला जगणे नकोसे
होईल ही त्याच्या शोकाची भूमिका आहे. याचे विस्तृत विवेचन मागे केलेच
आहे. शिवाय “ते म्रियन्ते मन्निमित्तम्” ही शब्दयोजनाहि सदिग्ध असून
दिव्या व्याप्तीत उभयपक्षीय स्वजन येऊ शकतात. परंतु अर्जुनाचा शोक
मुख्यतः अनुपक्षीय स्वजनाविषयीच असून तो ‘ते मरतील (म्रियन्ते)’
येवढ्यासाठीच नसून माझ्या हातून ते मारले जातील यासाठी होता. या दृष्टीने
ज्ञानेश्वरीतील या श्लोकार्थावरील भाष्य समुचित आहे. त्यात अर्जुनाचा शोक
केवळ स्वजनमृत्यूविषयी नसून स्वजनहत्येबद्दल होता हा मुद्दा योग्य प्रकारे
व्यक्त झालेला आहे ज्ञानेश्वर म्हणतात : “तू जाणता जरि म्हणिपसी । तरी
नेणिवते न सदिग्धी । आणि सिर्वां म्हणों तरि बोलसी । तूचि बहुत ॥...॥

भ्रमलेपणें अहकृती । यया घातु न धरिसि चिर्ची । तरि साधै काइ दे होंती ।
चिरतन ॥ किं तू एकु वधिता । आणि सकल लोकु हा मगता । ऐसी भ्राति
शनें चित्ता । येयों देसी ॥ हें अनादिसिद्ध आधवें । होंत जात स्वभावें । तरि
तुवा का शोचावें । साधै मज ॥ परि मूर्खपणें नेणसि । न चिंतावें तें चिंतिसि ।
आणि तू चि नीति साधसि । आम्हाप्रति. ॥”

आचार्यांच्या वरील भाष्याविरुद्ध आणखी एक महत्त्वाचे आक्षेपस्थल म्हणजे ‘अशोच्य’ शब्दाच त्याचें स्पष्टीकरण हें होय. अर्जुनाचा शोक केवळ स्वजनमृत्युजन्य वियोगार्थ होता ही भूमिका धारण केली म्हणजे “अशोच्य” शब्दाचा अर्थ भीष्मद्रोणादि व्यक्ति असा करणें ओघानेंच प्राप्त होतें. परंतु असा अर्थ घेत्यास या व्यक्ति ‘अशोच्य’ का असा प्रश्न उपस्थित होतो. याच्या उत्तरात आचार्य म्हणतात कीं, ते सर्वतःनी असून शिवाय परमार्थतः नित्य आहेत म्हणून त्याचेविषयी (म्हणजे त्याच्या मृत्यूविषयी) शोक करणे उचित नाहीं. परंतु यावर शका अशी कीं, अर्जुनाचा शोक केवळ भीष्म व द्रोण या दोनच व्यक्तींशीं संबंधित नव्हता त्या शोकाच्या कक्षेत धार्तराष्ट्रादि शत्रुपक्षीय सारेच स्वजन येत होते. पण मग दुर्योधनादि धार्तराष्ट्रानादि ‘सद्वृत्तित्वा’चे शिफारसपत्र कसे दिले जाऊ शकेल ? अर्जुनानें तर त्यांना आततायी व दुर्बुद्धि असें म्हटलेंच आहे; पण स्वतः श्रीकृष्णाचेहि त्याचे-विषयीचें मत याहून भिन्न असेलसें वाटत नाहीं. पादवाच्या दृष्टीनें हें युद्ध म्हणजे आवश्यक असें “धर्मयुद्ध” आहे असें म्हणण्यातच या शत्रुपक्षीय धार्तराष्ट्राबद्दल—इतकेंच नव्हे तर खुद्द भीष्मद्रोणाबद्दलहि—श्रीकृष्णाचा प्रह काय होता हें उघड होतें ! शिवाय आणखी असें पाहा कीं, या व्यक्तींना ‘सद्वृत्त’ मानलें तर यांचा वध, अगर केवळ मृत्यूदेखील, शोच्यच ठरेल, अशोच्य नव्हे ! याना दुर्बुत्त मानलें तरच यांचा मृत्यु अशोच्य मानण्यास काहींसें समर्थन प्राप्त होऊ शकेल !

‘अशोच्य’ म्हणजे कोण ? व्यक्ति नव्हे, प्रसंग !

यासाठीं उपरोक्त श्लोकांत ‘अशोच्य’ म्हणजे भीष्मद्रोणादि ‘व्यक्ति’ असा अर्थ घेणच चूक आहे. अर्जुनाचा शोक व्यक्तींसाठीं म्हणजे केवळ त्यांच्या मृत्यूसाठीं व वियोगासाठीं मुख्यतः नव्हताच. ‘अशोच्य’ या शब्दांत गीता-शाखांच्या आशय ‘वधवृत्त’ असा आहे. भीष्मद्रोणादिंकांचा वध करणाचा

प्रसंग स्वतःवर प्राप्त झाला म्हणून अर्जुन शोक करीत होता. आपल्या हातून तो वध होऊ नये एतदर्थ त्याची सारी तळमळ होती. म्हणून 'अशोच्या नन्वशोचस्व' याचा अर्थ "तू अशोच्य व्यक्तीबद्दल शोक करीत आहेस" असा न करिता, "तू अशोच्य गोष्टीबद्दल, कृत्याबद्दल, प्रसंगाबद्दल अथवा घटनाबद्दल शोक करीत आहेस" असा करणे युक्त आहे. या अशोच्य गोष्टी म्हणजे धर्मयुद्धात समोर उपस्थित झालेल्या आततायी अन्यायी शत्रूच्या हत्या, व या हत्या केल्यानंतर स्वतःचें जिवित असणे. या अशोच्य गोष्टींचेच स्पष्टीकरण म्हणून उत्तरार्धात 'गतासूनगतासुश्च' असें म्हटलें असून याचें विवरण आग्नीं आताच वर केलेलें आहे. 'अशोच्य' शब्दाचा हा असा अर्थ केला म्हणजे ते शत्रू सद्धर्तनी असण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही; किंबहुना ते जितके दुर्वर्तनी तितकीच त्याची हत्या अशोच्य ठरते, व त्याचबरोबर कर्तव्यार्थ ती हत्या करणाऱ्याचें स्वतःचें जीवितहि अशोच्य ठरतें. या शत्रूचेहि मूळ शुद्ध आत्मे परमार्थतः नित्य असून त्याचा वध कधीच होत नाही हे दुसरें समर्थन अर्थात उपलब्ध आहेच. परंतु हें दुसरें समर्थन केव्हाहि पाहिल्या समर्थनाहून वेगळ करिता कामा नये; तसें केल्यास श्री. महादेव देसाईंनीं व्यक्त केलेल्या मयास अनुसरून खुनास (व आत्महत्येस) प्रोत्साहन मिळण्याचा संभव राहिल^१ !

अर्जुनाचा भीषण शोक, त्याच्या हृदयाला व्यापून टाकणारी आत्म-कीर्त, त्याच्या बुद्धीला आलेलें कार्पण्य, या गोष्टींचा उगम केवळ लौकिक आप्तमम तैत, कौरवाच्या सभाच्य मृत्यूच्या व वियोगाच्या कल्पनेत नसून, त्या स्वबन-वधात अर्जुनाच्या 'श्रुतिविप्रतिपन्न' दृष्टीला दिसणाऱ्या पापाच्या व मोक्ष-दानीच्या भवात होता, हें वरील विवेचनावरून वाचकांना स्पष्ट कळून येईल असें यादरत. यासाठी काम-मोह विषयक चर्चेच्या एका थोड्याशा निराव्या अगाकडे आता वळू.

अर्जुनाच्या ठायीं कामश्रोध पाहण्याचा श्री विनोयांचा आप्रह !

मोह हा नेहमी कामापासूनच उद्भवत असतो हा आप्रह जरा चूक आहे,

१ गीतोपदेशाच्या प्रवेशद्वारीच असणाऱ्या या महत्त्वाच्या श्लोकाचा अर्थ वपाएवजी मृत्यूस अनुत्पन्न लावल्यानें एरुदर गीतातात्पर्यनिर्णयावर कसा परिणम होता त पुढें उत्तरखंडात दाखविले आहे.

तसाच काम हा नेहर्माच क्रोधांत व मोहात परिणत होतो हा आप्रहृदि अयोग्य आहे. दुसऱ्या अध्यायातील—

ध्यायतो विषयान्पुंसः संगस्तेषूपजायते
संगात्संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥ २-६२ ॥

क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः
स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥२-६३॥

या सुप्रसिद्ध श्लोकाची चर्चा करिताना श्री. विनोबा भावे म्हणतात :
“.....या कामातून पुढे, गीता म्हणते, क्रोध उत्पन्न होतो. ‘कामात् क्रोधोऽभिजायते.’ येथे खरी अडचण वाटते. विचारकाचा या ठिकाणी फजिता झालेला दिसतो. कामातून क्रोध कसा उत्पन्न होतो, हा प्रश्न विकट झाला आहे.....शंकराचार्यांनी भाष्यात “कामात् कुतश्चित् प्रतिहतत् क्रोधः अभिजायते” अशी तोंड काढली आहे. काम प्रतिहत झाला म्हणजे त्यातून क्रोध उत्पन्न होतो, असे त्यांचे म्हणणे. पण तो प्रतिहत होऊ न देण्याची युक्ति साधली म्हणजे मग कामातून क्रोध उत्पन्न होणार नाही. म्हणजे कामातून क्रोध उत्पन्न होतो हे वाक्य नेहर्माकरता खरे ठरत नाही.....म्हणून गाधीजींनी यावर एक युक्ति काढली आहे. “काम हा कधी पुरा होतच नाही” अशी त्यांची धीप आहे.....गाधीजींची युक्ति सामान्यतः विनतोड वाटते. पण शंकराचार्यांची युक्ति आणि ही युक्ति जवळ जवळ सारखीच आहे. कामनेला अंत नाही, तेव्हा तिला कोठून तरी अडथळा द्यायचाच. तो झाला की क्रोध आलाच, असा शंकराचार्यांचा भाव.....पण तेवढ्याने फजितीतून सुटका नाही. समजा, एखाद्याने बाह्य परिस्थितीत आपल्या कामनेला अनुकूल जमवून घेतली, अथवा जरूर तर कामना तदनुकूल करून घेतली, तर क्रोधाचा अवकाश कसा राहील?...म्हणजे कामातून क्रोध उत्पन्न होतो या वाक्याला साध आलाच. यावर नाथांनी भागवतांत निराळीच कोटि केली आहे. ते म्हणतात, “काम हा एक अपुरा तरतूद राहील, किंवा पुरा तरतूद होईल. अपुरा राहील, तर त्यातून क्रोध उत्पन्न होईल; पुरा झाला, तरी तो स्वभावातून जन्म देईल. म्हणून क्रोध शब्दाचा अर्थ क्रोध व स्वभाव असा प्यारक करावा.” पुढे संमोह उत्पन्न द्यावयाचा तो क्रोधातून होईल किंवा त्यातून

होईल. नरकाचो तीन द्वारें सागताना गीतेनें हि काम व क्रोध यांच्या जोडीला लोभ घातलेला च आहे. कामातून क्रोध व लोभ उत्पन्न होतात अशी अनुभूति तर आहेच.” (‘स्थितप्रज्ञदर्शन’ पृ ७९-८२, जा. ठ. आ) परतु यापैकी एकही युक्ति श्री. भावे याना पसत नाही ! म्हणून ते पुढें म्हणतात : “पण हा प्रश्न सोडविण्याचा मार्ग वास्तविक वेगळ्या च आहे. येथील ‘क्रोध’ शब्द विशेष अर्थाचा आहे, हें ओळखण्याची गरज आहे. विषयाचा ध्यास लागला, कीं सग उत्पन्न होतो. ‘सग’ म्हणजे विषय साकारणें. नंतर तो कान्त, कमनीय म्हणजे हवासा वाटतो. हा काम. यांतून क्रोध अवश्य भावी म्हटला आहे केव्हां केव्हां उत्पन्न होतो, असें नाही म्हटलें. म्हणून येथील क्रोध शब्द सामान्य अर्थाचा नाही. क्रोध म्हणजे संताप, चीड असा नेहमींचा स्थूल अर्थ येथे नसून चित्ताचे चलन अथवा क्षोभ असा अर्थ आहे. ‘क्रुध’ धातूचा मूळ अर्थ तौलनिक भाषा-शास्त्राप्रमाणें क्षोभ, तळवळ असाच आहे काम उत्पन्न होताच मनाची स्वस्थता ढळते. मनात अप्रसन्नता उत्पन्न होते. काम पुरा होवो अथवा न होवो, तो उत्पन्न होता च चित्ताची समता नाहीशी होते...मनाची चलबिचल होते, अशाति, तळमळ वाढू लागत, क्षोभ हातो. हा च येथे क्रोध म्हणावयाचा. कामनेनें चित्ताचें जें स्पदन होतें त येथे क्रोध शब्दानें लक्ष्य आहे... क्रोधाने मनाला मूढता येते. ‘क्रोधात् भवति समोहः’.. मोह म्हणजे बुद्धीची सारी शक्ति नाहीशी होणें, असा अर्थ नाही घ्यायचा बुद्धीची प्रखरता जाऊन ती बोधट होणें म्हणजे च मूढता येणें होय अशा स्थितींत माणसाचा कर्तव्यनिर्णय गडबडतो. हा समोह ” (सदर पृ. ८२ ८७. जाड टसा आमचा)

शब्दांची असमर्थनीय ओढाताण

क्रोध शब्दाचा मुद्दाम आडवळणात जाऊन केवळ सर्वसाधारण मनःक्षोभ असा अतिव्याप्तिपूर्ण अर्थ करण्याचा हा इतका अट्टाहास श्री. भावे का करीत आहेत याचें मर्म वाचकांच्या ध्यानात आलेंच असेल. कामापासून क्रोध व क्रोधापासून मोह हा एकच मार्ग त्यांच्या दृष्टीसमोर आहे, व या एकाच साऱ्यात त्यांना अर्जुनाचा मोह बसवावयाचा आहे. अर्थातच त्यासाठी अर्जुनाच्या ठायीं प्रथम काम शोधला पाहिजे व नंतर कसेंहि करून क्रोधाहि कल्पिलाच पाहिजे ! कामाची वासलत श्री. भावे अर्जुनमानसातील तथाकथित

याच्या परस्परसंबंधाविषयी व अर्जुनाच्या तद्विषयक मनःस्थितीविषयी जी अनेकविध घोटाळ्याचीं मते प्रचलित आहेत त्यापैकी हे एक मासलेवाईक उदाहरण होय ! श्री. विनोबा याच्या उपरोक्त विचारसरणीच्या मुळाशी तीन मुख्य प्रमेयें आहेत. एक, कामातूनच (क्रोधमार्गे) मोह उत्पन्न होऊ शकतो, मोहोत्पत्तीची मानसशास्त्रदृष्ट्या अन्य उपपत्ति शक्य नाही. दुसरे, कामातून नेहमीच क्रोध व त्यातून नेहमीच मोह उत्पन्न होत असतो; एकदा काम उत्पन्न झाला कीं क्रोधमोहाला जन्म दिल्याशिवाय त्याचा विराम शक्य नाही, निमोही क्रोध व निमोही अक्रोधी काम अस्तित्वात येणें अशक्य होय. आणि तिसरे प्रमेय म्हणजे अर्जुनाचा मोह या अशा प्रकारचाच होता.

वस्तुतः हे तीनहि ग्रह सदोप आहेत. यातील पहिल्या प्रमेयाचा ऊहापोह पूर्वीच्या प्रकरणात झालेलाच आहे. कामाव्यतिरिक्तहि मोह शक्य आहे हे तेथे सविस्तर दाखविलें आहे. वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, दुसऱ्या अध्यायातील उपरोक्त दोन श्लोकांत गीताकार कामवासनेचे सर्वसामान्य दुष्परिणाम दाखवीत आहेत; मोहाचे सभाव्य उगम दर्शविण्याचा त्याचा तेथें उद्देश नाही. त्यामुळे माहाचा केवळ तोच एकमेव मार्ग आहे असा गीताकाराचा आशय समजणें चूक आहे.

गीताकाराच्या मते कामक्रोधजन्य हा एकच मोहाचा प्रकार नसून अन्य प्रकारहि त्यांना मान्य आहेत हे पाहिलें म्हणजे अर्जुनाच्या मोहाला जबरदस्तीने त्याच एका साऱ्यात बसविण्याच्या प्रयत्नाची आवश्यकताच उरत नाही. परंतु हा विचार बाजूस सारला तरी अर्जुनाच्या ठायीं काम व क्रोध होते तरी कोठें ? ज्या आत्ममतेला श्री. भावे कामाच्या स्थानीं मानू चाहतात, ती अर्जुनाच्या मोहाच्या मुळाशी नव्हतीच हे दहाव्या व अकराव्या प्रकरणांत आपण पाहिलेंच आहे. आणि क्रोधाविषयी बोलावयाचें झाल्यास अर्जुनाला “स्थूल अर्पाने क्रोध आलेला नव्हता. तो वाही रागाबला किंवा सतापला नव्हता” हे श्री. भावे स्वतःच मान्य करित आहेत. पण तरी कसेही करून अर्जुनावर क्रोधाचा आरोप करण्यासाठींच ना क्रोध शब्दाची उपरोक्त ओटा-ताण ? क्रोधांत धुव्धता असेल पण म्हणून क्रोध म्हणजेच धुव्धता असा आमह मुसगत कसा टरल ? प्रत्यक्ष गीतेतच क्रोध शब्द द्विती तरी वेळां आलेला आहे. धुव्धता व क्रोध यांना समानार्थी मानावयाचें ठरविलें तर

भयातहि अर्थां धुब्धता असते, लोभातहि असते, मत्सरातहि असते, मदा-
मध्मेहि असते, त्याची काय वाट ? का या सान्धानाच 'क्रोध' हे एकच
नामाभिधान द्यावयाचें !^१ बरें, तेंहि एकवेळ मान्य केलें असतें; पण मग गीतेंत
'वीतरागमयक्रोधः' असा प्रत्यक्ष स्थितप्रखरवर्णनातच जो शब्दप्रयोग आहे
त्याचा नीट अर्थ कसा लावावयाचा !

क्रोध म्हणजे विषाद नव्हे !

पण याच्याहि पुढें जाऊन अनुनाला झालेला विषाद म्हणजेच क्रोध असें
जेव्हा श्री. भावे म्हणतात तेव्हा तर तें विशेषच अष्टाहासनिदर्शक वाटतें !
शोक व क्रोध हे गीतेच्या दृष्टीने पर्याय मानावेत असें ते म्हणत आहेत ! त्याचा
एतत्संबंधी सुकिवाद् पुढीलप्रमाणें माझून दाखविता येईल—

विषादाचें स्वरूप प्रसन्नताविरोधी आहे.

क्रोधाचेंहि स्वरूप प्रसन्नताविरोधी आहे.

∴ क्रोध म्हणजेच विषाद होय.

परंतु या अनुमानात उघडच हेत्वाभास आहे.^२ राम हा रावणाचा शत्रु होय,

१ या सर्वसाधारण मानसिक धुब्धतावस्थेनाठी महाभारतकारांनी 'संताप' हा शब्द
वापरलेला आहे. उदाहरणार्थं शांतिपर्व, अध्याय २९-२, मध्ये अनुनानें युधि-
ष्ठिरास जेव्हा 'शोकाभिसंतप्त' (शोकानें हृदयाचा संताप झालेला) असें
म्हटलें आहे. शांतिपर्व, अध्याय २७-१२ व २२-१३ यात याच धुब्ध
मानसावस्थेला 'ज्वर' असें संबोधिलें आहे. सुर गीतेंतहि श्लोक ३-३० मध्ये
धृष्टकेतुने 'युधस्व विगतज्वरः' असा आदेश अनुनास दिला आहे. तसेंच
शांतिपर्व २२-९ मध्येहि युधिष्ठिराच्या विषादाला 'सन्तापत्र शोक' असें म्हटलें
आहे. या 'संताप' शब्दाहून 'क्रोध' शब्द भिन्न आहे. क्रोध ही एक विशिष्ट भावना
(विकार) आहे. संताप म्हणजे कंठल्यादि मन स्थितीचा अतिरेक झाला असता,
भावनावय निर्माण झाला असता, मनाची होणारी धुब्धता होय. 'क्रोध'
शब्दाचा आन्त पर्याय Anger म्हटला, तर संतापाचा पर्याय (Emotional)
Excitement असा होऊ शकेल. महाभारतकारांनी विशिष्ट भावनांच्या
वादांत 'कल, क्रोध, हर्ष, भय, शोक, प्रांत, मद, मत्सर, इत्यादींच्या समवेत)
'संताप'ला समवेत केलेला नाही, आणि विषाद वर्णन करिताना 'क्रोध' शब्द
वापरलेला नाही.

२ आन्त तर्कानुसार हा Fallacy of the non-distribution
of the middle term चा प्रकार ठरले !

व लक्ष्मणहि रावणाचा शत्रु होय, एतदर्थं लक्ष्मण व राम याना एकच मानावे; किंवा मिठाची चव शर्करा-विरोधी आहे, व तिखटाचीहि शर्करा-विरोधी आहे, म्हणून मिठाला तिखटाचा पर्याय मानावे असें म्हणण्याइतकेंच वरील अनुमान युक्तिसंगत ठरेल ! वस्तुतः क्रोध व विषाद या भावना भिन्न आहेत हे तर खरेंच; परंतु त्याशिवाय गीताकारांनीं तर स्वतःच त्या दोघात भेद घालून टिला आहे. क्रोध हा रजोगुणसमुद्भव आहे (श्लोक ३-३७), तर विषाद हा तमोगुणाचा प्रकार आहे (श्लोक १८-२८ व ३५). याशिवाय लोभाला रजामध्ये तर भय व मट याना तमात गणलें आहे. विषाद व क्रोध यांचीं लक्षणें भिन्न भिन्न असून, अर्जुनाचे ठायीं गीतोपदेशसमयीं क्रोधाचें अस्तित्व कोणत्याहि सयुक्तिक प्रकारें पाहता येईलसें वाटत नाही कर्तव्याकर्तव्याविषयीं सभ्रम हे मोहाचें सर्वमामान्य स्वरूप स्थितप्रज्ञप्रकरणातील उपरोक्त दोन श्लोकातहि गृहीत धरलें पाहिजे हे मान्य केलें, तरी मोहोत्पत्तीचा जो एक विशिष्ट प्रकार तेथें वर्णिला आहे त्याचा आरोप अर्जुनावर करण्याचा आपद्द मात्र बरोबर ठरत नाही आणि यासाठींच, त्या दोन श्लोकात 'क्रोधात्न मोह उत्पन्न होत असतो' असे म्हटलें आहे व अर्जुनाचे ठायीं तर क्रोधा-ऐवजीं विषाद दिसत आहे, म्हणून या दोघाचा समन्वय साधून "अर्थात् विषाद आणि क्रोध हे गीतेच्या दृष्टीनें पर्यायच दिसतात" असा तर्क युक्तिसंगत नाही व आवश्यकहि नाही !^१

कामांतून क्रोध व मोह हे अवश्यभावी आहेत काय ?

शेवटीं, कामांतून क्रोधात्पत्ति अवश्यभावी आहे या धी. भावे याच्या समजुतीशींहि आम्ही सहमत नाही. वरील उताऱ्यात त्यांनीं यासंबंधात आचार्यांचें, महात्मा गार्गीचें, व एकनाथ महाराजाचें मत उल्लेखून नंतर आपले स्वतःचेंहि दिलें आहे. आम्हाला तीं पूर्वोक्त मतेच सयुक्तिक वाटतात. काम प्रतिहत झाला, त्याला अडथळा आला, तर तो क्रोध उत्पन्न करितो,

१ अर्जुनाच्या मोहाचा उगम रोखेरच कामक्रोधात असता तर गीतोपदेशाच्या अखेरीस श्लोक १८-७२ व ७३ मध्ये धीकृष्णाने अर्जुनास विचारलेल्या प्रश्नात व अर्जुनाच्या उत्तरात कामक्रोधाचा उल्लेख आला नसता काय ? 'तुला मोह नष्ट झाला ना ?' इतकेंच ऐक्य बरबर न विचारतां, मूळ कारणामच हात पाडून 'तुला काम-क्रोध नष्ट झाला ना ?' असें धीकृष्णाने विचारलें असतें.

येन्द्ही नाही, हे शकराचार्यांचे म्हणणे रास्त आहे. तसेच, त्याला भडथळा न येता, अनुकूल परिस्थितीची त्याला जोड मिळत गेल्यास, क्रोधाऐवजी लोभ प्रकट होईल हे नाथाचे म्हणणेहि योग्य व गीतिस घरून आहे. कामाचा क्रोधाशी व लोभाशी संबंध गीताकारांनी दर्शविला आहे. अर्जुनाच्या ठायी येनकेनप्रकारेण क्रोधाचा आरोप करण्याची आवश्यकता श्री. विनोबाना वाटली नसती, तर त्यांनीहि या विधानाना हरकत घेतली नसती असे वाटते. काम प्रतिहत झाला तरच क्रोधास प्रसवतो, येन्द्ही नाही, असे म्हटल्याने “कामात्क्रोधोऽभिजायते” या विधानाला बाधा येते ही समजूतच मुळी अयथार्थ आहे. कामाच्या पोटी क्रोधबीज आहे खरे, परंतु त्याच्या अभिव्यक्तीला काही एका विशिष्ट परिस्थितीची अपेक्षा असते असे मान्य केल्याने कामापासून क्रोध उद्भवतो या सर्वसाधारण विधानावर आपत्ति येण्याचे वास्तविक कारण नाही. गारगोटीत अग्नि असला, किंवा तिळात तेल असले, तरी त्याच्या अभिव्यक्तीला घर्षणक्रियेची आवश्यकता असतेच. पण म्हणून तेवढ्यामुळे गारगोटीपासून अग्नि निघतो, व तिळापासून तेल निघते हे म्हणणे खोटे ठरत नाही. फार कशाला खुद्द गीतेतच—

अन्नाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसंभवः ॥३-१४॥

[अन्नापासून प्राणी निर्माण होतात; अन्न पर्जन्यापासून निर्माण होते.] असे अगदी वरील धर्तीवरच उद्गार काढले असले, तरी पर्जन्य सुपीक जमिनीवर पडला तरच अन्नसंभव होईल, पण तोच रेताडावर अगर रडकावर पडला तर तसे होणार नाही, हे सार्थ सत्य नाकारण्याचा गीताकाराचा आशय आहे असे नाही. साराश, ‘कामात्क्रोधोऽभिजायते’ असे म्हणताना गीताकारांनी कामातून “क्रोध अवश्यमावी म्हटला आहे. केव्हा केव्हा उत्पन्न होतो असे नाही म्हटले. म्हणून येथील क्रोध शब्द सामान्य अर्थाचा नाही” हा तर्क बरोबर नव्हे. पर्जन्यापासून अन्नसंभव ‘केव्हा केव्हा उत्पन्न होतो असे म्हटले

१ पाहा की, ‘ध्रुवं जन्म मृतस्य च’ (२-२७) यात मृत्यूनंतर पुनरपि जन्म ध्रुवाप्रमाणे भटळ आहे असे म्हटले असले, तरी हे देखील तसे पाहिले तर निरपवाद विधान नाही या पुनर्जन्मालाहि कर्मबीजाची अपेक्षा असते. जर तेंच नष्ट झाले तर मृत्यूनंतर पुनर्जन्म प्राप्त न होता परमगति लाभेल असे गीतेतच म्हटले आहे: ‘जन्म कर्म च मे दिव्यमेव यो वेत्ति तत्त्वतः । त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति संशुर्जुन’ ४-९. ‘मानुषेत्य तु कर्तव्यं पुनर्जन्म न विद्यते’ ८-१६. शिवाय पाहा २-७२ व १३-२३.

नसलें' तरीहि योग्य भूमीवरच पर्जन्यसृष्टि अन्नसंभव करू शकेल, इतरत्र नाही, या वस्तुस्थितीने 'पर्जन्यादन्नसंभवः' हें सर्वसाधारण विधान त्रसं बाधित होत नाही, तसेंच काम प्रतिहत झाला तरच क्रोध संभवतो ही वस्तुस्थितीहि 'कामात्क्रोधोऽभिजायते' या विधानाशी विसंगत नाही.

काम हा नेहमीच अटळपणे क्रोधमोहाचा जनक मानला तर गीता-म्यासकावर आणखीहि एक आपत्ति येते। काम हा निरपवाद रीत्या अनिष्ट असतो असं नाही. जगाच्या धारणेला काही नियमित स्वरूपात कामवासनेची आवश्यकता आहे हें पाहून, आदर्श व वास्तव याची सुदूर सागड घालणाऱ्या गीतेत—

बलं बलवतामस्मि कामरागविवर्जितम् ।

धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ॥७-११॥

[अर्जुना ! कामवासनाजन्य आसक्तिरहित असलेलें शक्तिवान पुरुषातल बल मी आहे; (आणि तसेंच) धर्माला विरोधी नसणारा प्राण्यातला काम मी आहे.] असं जेव्हा श्रीकृष्ण म्हणतात, तेव्हा कामातहि काही इष्ट अश आहे हें सहजच सिद्ध होतें. मात्र क्रोधात किंवा मोहात असा काही इष्टानिष्टतेचा भेद मुचविलेला नाही. यासाठी धर्माला अनुसरून असलेला जो हा कामाचा अश त्याची परिणति इतर सर्वसामान्य कामाप्रमाणें क्रोधात व मोहात होत नाही हें ओघानेंच प्राप्त होतें.

याप्रमाणें गीतोपदेशाला कारणीभूत होणाऱ्या त्या विलक्षण अर्जुनमोहाचें आपण येथपावेतो या पूर्वखंडात सविस्तर परीक्षण व पृथक्करण केलें. आता प्रत्यक्ष श्रीकृष्णप्रणीत नीतितत्त्वाच्या विचाराकडे वळू.

श्री.

गीतातत्त्वदर्शन

उत्तर खंड

कर्माकर्ममीमांसा

प्रकरण तेरावें

निष्कामता आणि कार्यता

धनंजय वीरभेष्ट अर्जुनाच्या ज्या विशिष्ट मनःस्थितीला अनुलक्षून योगेश्वर श्रीकृष्णानें गीतामृताचा मंगल वर्षाव केला तिच्यातील शोऋमोहाचें वास्तव स्वरूप काय होतें तें आपण पूर्वखंडात सविस्तर पाहिलें. कुरुक्षेत्रावरील त्या प्रत्यक्ष परिस्थितीच ध्यानात घेऊन श्रीकृष्णानें अर्जुनाच्या त्या मोहाचें निरसन कसे केलें याचेंहि दिग्दर्शन येथपावेतोच्या विवेचनात झालें आहे. आता श्रीकृष्णाच्या गीतेतील एकदर उपदेशातून कर्माकर्मविषयी कोणतें सर्वसाधारण सनातन तत्त्व प्रतिपादन केलें गेलें आहे हें आपल्यास या उत्तर-

खडात पाहावयाचें आहे. यावेळीं तूं या आततारी स्वजनाचीं शुद्ध कर हा प्रत्यक्ष अर्जुनाला तात्कालिक आदेश झाला. परंतु गीतेचा संदेश इतकाच असता तर गीतेतील सवाद्याला केवळ ऐतिहासिक किंवा कथानिरूपणात्मक महत्त्व प्राप्त होऊन, इत्थीं त्याला निर्विवादपणे मिळालेलें सनातन विश्वव्यापक महत्त्व आलें नसतें. अर्जुनानें जें करावयाचें तें केलें व त्याचें चरित्रादि कथांचे अनंत कालाच्या उदरात समाविष्ट झालें ! आजचा वाचक गीतेचा अभ्यास करितो तें केवळ अर्जुनाच्या वैयक्तिक चरित्राचें ज्ञान होण्यासाठीं नव्हे, तर स्वतःच्या जीवनसंग्रामात मार्गदर्शन मिळण्याच्या हेतूनें. यासाठीं प्रथम अर्जुनमानसमयन केल्यानंतर, अर्धें कोणतें सर्वसाधारण नीतिशास्त्रविषयक मार्गदर्शन गीताकारांनीं केलें आहे याचा नीट अभ्यास करणें हे आपलें कर्तव्यच ठरते.

कांही जणांचा निष्कामतेवर एकांगी भर

गीतेत आदर्श कर्माचें वर्णन करिताना निष्कामता व निरहंकारिता या उभयस्वरूपी बुद्धिशुद्धताचें महत्त्व सांगितलें असले तरी, तेवढ्यावरून केवळ कर्मांची वैयक्तिक बुद्धि अशा प्रकारें शुद्ध असली म्हणजे त्यानें गीताकाराचे मत कर्माकर्माविषयीं द्रवर कोणताहि विचार करण्याचें कारण नाही असा जो काही जणांचे ठर्या समज दिसून येतो तो बरोबर नाही. अर्जुनाच्या विशिष्ट परिस्थितीस अनुलब्धन याचें थोडेसें विवेचन मागे पूर्वखंडात आलें असून, याच मुद्याच्या पुनरुच्चारणामुन उत्तरखंडास प्रारंभ करणें आम्हांला इष्ट वाटतें. कर्मांच्या बुद्धीचें वरील प्रकारचें शुद्धत्व हेंच कर्माकर्मांनिर्णयाचें एकमेव साधन आहे असें गीताकाराचें म्हणणें नाही. कर्मांची बुद्धि निष्काम झाली तरीहि कोणतें कर्म करण्यायोग्य म्हणजे 'कारण' आहे व कोणतें 'अकार्य' म्हणजे त्यास आदे याचा सास्सारविवेक त्यानें करण्याची आवश्यकता गीताकारांनीं निःसंदिग्धपणे प्रतिपादन केली आहे. परंतु मौज अशी की, गीतेला 'निष्कामकर्मयोग' किंवा (कर्मसत्यविषयक) 'अनासक्तियोग' असें संशोष पाहणाऱ्यांच्या विधानानुन साहजिकच असा ध्वनि निघतो की, निष्कामनुदानें, कर्मसत्यविषयीं अनासक्तवृत्तीनें जें जें म्हणून कर्म केलें जाईल तें गीतादृष्ट्या समत होय; मग त्या कर्मांचें वास्तविक स्वरूप कसे आहे याची कर्तानें चिंता करण्याचें कारण नाही. आणि उपर्युक्त हें एकांगी मत स्वीकारण्यात या

भाष्यकारांनी कितीही नकार दिला तरी त्याच्या विचारसरणीतून हा ध्वनि इतक्या अनिवार्यपणे निघत असतो की, त्याचे पडसाद त्याच्या लिखाणात सूक्ष्म दृष्टीला कोठे ना कोठे आढळल्याशिवाय राहत नाहीत !

उदाहरणार्थ, “ पण ‘ कर्मयोग ’ म्हणजे केवळ कर्म नव्हे, कर्मयोग म्हणजे ‘ कर्म ’च असला मिथ्या आरोप संन्यासमार्गीय त्यावर लादित असतात. कर्मयोग म्हणजे ‘ ज्ञानमूलक, भक्तिप्रधान, विहितकर्म. ’ ” असे एका स्थळी (प्रास्ताविक पृ. २६) लिहिणारे ‘ गीतातत्त्वमञ्जरी ’कार त्याच ग्रंथात इतरत्र म्हणतात : “ गीतेच्या मते अमुक व्यवसाय किंवा स्वधर्म योग्य आणि अमुक अयोग्य असा भेद नसून ज्ञात काम-संकल्प असेल ते अकार्य, असा दडक असल्याने पहिले लक्षण ‘ निष्कामता ’ हे सांगितले आणि दुसरे लक्षण ‘ आत्मज्ञानप्राप्ति ’ हे सांगितले. ” (सद्द पृ. १६८). पहिल्या उताऱ्यातला विहित-अविहित भेद दुसऱ्या उताऱ्यात अतर्धान पावला असून, कोणतेही कर्म केले तरी चालेल, फक्त ते कामसकलपरहित असले म्हणजे पुंरे हे गीतेचे मत असल्याचे म्हटले आहे. अशाच स्वरूपाच्या दृष्टिकोनाला व्यक्त करीत महात्मा गांधी ‘ अनासक्तियोगा ’च्या प्रस्तावनेत म्हणतात : “ गीता विधि-निषेध बतलानेवाली भी नही है । एकरे लिये जो विहित होता है, वही दूसरे के लिये निषिद्ध हो सकता है । एक काल या एक देश में जो विहित होता है, वह दूसरे काल में, दूसरे देश में निषिद्ध हो सकता है । निषिद्ध केवल फलासक्ति है, विहित है अनासक्ति. ” जे एका परिस्थितीत एका व्यक्तीसाठी कार्य असेल ते अन्य परिस्थितीत किंवा अन्य व्यक्तीसाठी अविहित असू शकते हे खरे; पण म्हणून विहित व अविहित असा काही खास भेदच नसून, गीता केवळ कर्त्याच्या मनातील फलासक्ति व फलविषयक अनासक्ति इतकाच भेद मानते, आणि निष्काम म्हणजेच विहित व सकाम म्हणजे अविहित असा गीताकृत व्याख्या आहेत, हे म्हणणे मात्र मान्य होण्यासारखे नाही. सकाम व निष्काम यादून स्वतंत्र असा कार्य-अकार्य भेद गीतेने स्पष्टपणे केला आहे. ‘ निषिद्ध केवळ फलासक्ति असून, अनासक्ति विहित असते ’ इतकेच श्रीकृष्णाने सारोत्तर मत असणे, तर अन्य काही कल्पनाएवजी या धर्मी तुला हे मुद्देच केले पाहिजे असा भाष्य त्यांनी अर्जुनाला का केला असा ! किंबहुना स्वतः अर्जुनांचे श्लोक ३-१ मध्ये तशीच का विचारशीही असून, भाष्याने तिचे गीतेत निरसन केले आहे.

‘गीतारहस्यां’तील एक दुर्दैवी परिच्छेद

याचप्रमाणे लो. टिळक देखील “रहस्यात” काय म्हणतात पाहा. विचाराचा गोंधळ व्यक्त करणाऱ्या एका दुर्दैवी परिच्छेदात त्यांनी या महत्त्वाच्या प्रश्नाचा धावता परामर्श घेतला आहे^१. “कर्माकर्मनिर्णयार्थं कर्माभ्यां बाह्य फलाकडे लक्ष न देता कर्त्यांच्या शुद्ध बुद्धीसच प्राधान्य दिले पाहिजे असा जो गीतेचा सिद्धांत त्यावर कित्येकांचा असा तर्कटी आक्षेप आहे की, कर्मफलाकडे न पहाता याप्रमाणे नुस्त्या शुद्ध बुद्धीचाच विचार करावयाचा म्हटले तर शुद्ध बुद्धीच्या मनुष्याने कोणतेही दुष्कृत्य करावे असे प्राप्त होईल ! आणि मग त्याम सर्व दुष्कृत्ये करण्यास मुभा मिळेल” असा निष्कामतेच्या एकागी सिद्धांतावर भर देणाऱ्या मताविरुद्ध साहजिकच उद्भवणाऱ्या आक्षेपाचा उल्लेख केल्यानंतर त्यांचे सुसगत व निर्विकार निरसन करण्याऐवजी, तो आक्षेप काही परधर्मीय टीकाकारांनी उपस्थित केल्याचे वाचण्यात आले येवढ्यावरच लक्ष केंद्रित करून, “हे आरोप किंवा आक्षेप सर्वस्वी मूर्खपणाचे किंवा दुराग्रहाच आहेत असे म्हणण्यास आम्हास काहीच दिक्कत वाटत नाही” असे उद्गार काढण्याचा मोह ‘रहस्य’काराना पडला याबद्दल पार खेद वाटतो ! वस्तुतः हा आक्षेप विपर्यस्त नसून “कर्माकर्मनिर्णयार्थं कर्त्याभ्यां शुद्ध बुद्धीसच प्राधान्य दिले पाहिजे असा गीतेचा सिद्धांत” असल्याबद्दलची समजूत यथार्थ नाही असे आम्ही नम्रपणे म्हणू चाहतो. बुद्धीच्या या शुद्धत्वात निष्कामता, व निरहकारिता आणि शिवाय कर्माच्या परिणामाचा निर्विकार आवश्यक विचार करून प्राप्त परिस्थितीत काय काय व काय अकार्य आहे याचे सत्य ज्ञान इतक्या गोष्टींचा समावेश केल्यास वरील विधान मान्य होऊ शकेल. परंतु ‘रहस्य’कार, ‘अनासक्तियोग’कार, व त्यांच्या समान दृष्टिकोन बाळगणारे इतरही अनेक गीताभ्यासक, यांच्या कोशात शुद्धबुद्धीची व्याख्या ‘कर्माभ्यां परिणामाचा विचार न करणारी पूर्ण निष्काम बुद्धि’ अशी असल्याने वरील तथाकथित नीतिसिद्धांत गीतेला खरोखर समत आहे असे आम्हास वाटत नाही. परंतु त्याच परिच्छेदात आणखी पुढे जाऊन ‘रहस्य’कारांनी कर्त्यांच्या या अशा बुद्धीला नीतिअनीतीच्या निर्णयात ‘प्राधान्यपदा’-पेक्षाई अधिक उढवून सर्वस्वतेच्या एकमेव पदावरच नेऊन बसविले आहे; व अशा रीतीने सदरहु आक्षेपाच्या भूमिकेला अधिकच समर्थनीय ठाविले

आहे ! ते म्हणतात: “ थोडक्यांत सांगणे असल्यास नीतिमत्ता ही नुसत्या जड कर्मांत नसून ती सर्वस्वी कर्त्याच्या बुद्धीवर अवलंबून असत्ये असा गीतेचा सिद्धांत आहे.” मौज अशी असते की, अशा विधानात अर्धसत्यता असल्याने त्यातील हेत्वाभास एकाएकी लक्षात येत नाही. नुसत्या ‘जड कर्मांत’ नीतिमत्ता असते हे मत बरोबर नाही व गीतेस मान्य नाही हे खरे; पण म्हणून दुसऱ्या दोंकाला जाऊन कर्त्याच्या वैयक्तिक बुद्धीच्या निष्कामतेतच ती सर्वस्वी दास करित्ये हे मत बरोबर आहे किंवा गीतेस मान्य आहे असे निष्पन्न होत नाही. या सर्व विषयाची तपशीलवार सोदाहरण चर्चा या उत्तर-खंडात आपण करणारच आहो. परंतु तूर्त येथे या एकागी इष्टिकोनांचा कळस पाहा. ‘परमशुद्ध बुद्धीच्या’ पुरुषाला कार्याकार्यनिर्णयार्थ कोणत्याहि बाह्य कसोटीची आवश्यकता नसते असेंहि आपण क्षणभर गृहीत धरले, तरी ज्याची बुद्धि अद्याप खरोखर पूर्ण शुद्ध झाली नसेल—निदान ज्याला तसा आत्मविश्वास वाटत नसेल—त्याने काय करावे? ‘रहस्य’कार म्हणतात: “स्थित-प्रज्ञाप्रमाणे बुद्धि करणे हे परम ध्येय आहे. परंतु हे परम ध्येय आहे म्हणून ते सर्व सिद्ध होईपर्यंत वाट न पहाता शक्य तेवढ्याच निष्काम बुद्धीने प्रत्येक मनुष्याने आपली कर्मे करित जावी.” म्हणजे, अशाहि परिस्थितीत कर्त्याच्या बुद्धीच्या कमीअधिक निष्कामतेव्यतिरिक्त कर्माकर्मनिर्णयार्थ इतर एखाद्या कसोटीच्या प्रतिपादनाची आवश्यकता ‘रहस्य’काराना भासत नाही असे दिसते.

मात्र आपल्या या अशा विधानातील एकागित्वाची जागीव ‘रहस्य’-काराना मधूनमधून होत असावी असे त्याच्या याच परिच्छेदातील काही उद्गारावरून आढळून येते ! हे उद्गार अर्थातच त्रयील विधानांशी सुसंगत

१ याच परिच्छेदात लो. टिळक म्हणतात: “ एकोणिसाव्या शतकातील प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट याने कर्माच्या बाह्य फलाकडे न पहाता नीतिनिर्णयार्थ कर्त्याच्या बुद्धीचाच विचार केला पाहिजे, असे आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथात अनेक ठिकाणी लिहिले आहे. पण त्यावर कोणी अशा तऱ्हेचा आक्षेप घेतलेला आमच्या पहाण्यात नाही. मग तो गीतेतील नीतितत्त्वाच तरी कसा लागू पडणार ?” वस्तुस्थिति अशी आहे की, काटच्या विचारसरणीवर आक्षेप घेतले गेले व पंथ्यासारखे आहेत. काटच्या मताचे विस्तृत परीक्षण पुढे सतराव्या प्रकरणत केले आहे.

नाहीत. उदाहरणार्थ पुढील वाक्य पाहा : “ एकदा बुद्धि सम झाली म्हणजे त्या पुरुषास पुढें कर्तव्याकर्तव्याचा जास्त उपदेश करावा लागत नाही.” या वाक्यातील ‘जास्त’ हा शब्द लेखकाच्या मनातील द्विधावृत्ति दर्शवितो ! नीति-मत्ता ही सर्वस्वी कर्त्याच्या बुद्धिशुद्धत्वावर समत्वबुद्धीवर—अवलंबून असते असे म्हटल्यावर, समबुद्धि पुरुषाला कर्तव्याकर्तव्याच्या उपदेशाची, ‘जास्त’ तर काय, मुळीच आवश्यकता नसवी ! ‘जास्त’ असा शब्द वापरून अशा थोड्या उपदेशाची तरी त्याला आवश्यकता असते असे सुचविण्याचें काय कारण ? आणखी एका वाक्यात ते म्हणतात : “ बुद्धि सर्वाभूती सम झाली म्हणजे परोपकार करणे हा देहस्वभावच बनून जातो, आणि मग अमृतापासून मृत्यु येणें जसें अशक्य, तद्वत् अशा परमज्ञानी व परमशुद्ध बुद्धीच्या पुरुषाच्या हातून कुकर्म घडणेंच अशक्य असते.” यात ‘रहस्य’काराच्या विचारसरणीप्रमाणें केवळ ‘परमशुद्ध बुद्धी’च्या’ इतकाच शब्दप्रयोग पुरेसा असता, ‘परमज्ञानी’ हें आणखी विशेषण का जोडण्यात आलें ? शुद्ध वैयक्तिक बुद्धि आणि शुद्ध व्यक्तनिरपेक्ष ज्ञान याचा संगम झाल्यास हातून कुकर्म घडणें अशक्य यात वादच नाही. मात्र या दोघाचा समावेश केवळ वैयक्तिक शुद्ध बुद्धीत—व तेंहि बुद्धीच्या निष्कामतेंत—होत नाही, निदान गीताकार करीत नाहीत, हें आम्हास म्हणावयाचें आहे. परंतु हें गीतेचें मत विसरून ‘रहस्या’त—व इतर अनेक ग्रंथात—एकागी निष्कामतावादाचा आरोप गीतेवर दारदार केलेला आढळून येतो. याचें सरतेशेवटीं आणखी एक स्पष्ट उदाहरण पाहा श्लोक १८ २ वरील विस्तृत टीपेंत ‘रहस्य’कार म्हणतात : “ कर्मयोगमार्गांत सर्व कर्मांचे ‘काम्य’ म्हणजे फलाद्या धरून केलेली, आणि ‘निष्काम’ म्हणजे फलाद्या सोडून केलेली, असे दोनच वर्ग करीत असतात...कर्म...कोणत्याहि प्रकारची असोत, तीं सर्व ‘काम्य’ आणि ‘निष्काम’ या दोन वर्गांपैकी कोणत्या तरी एका कोटीत आलीच पाहिजेत...सर्व कर्मांचे ‘काम्य’, आणि ‘निष्काम’ असे दोन भेद झाल्यावर, कर्मयोगी सर्व प्रकारचीं काम्य कर्म अजीवात सोडितो,...कर्माच्या वरील दोन वर्गांपैकी निष्काम कर्म शिल्पक राहिलीं. हीं निष्काम कर्म कर्मयोग्यांन केलीं पाहिजेत, असा गीतेचा निश्चित उपदेश आहे.”

काम्यनिष्काम भेदाशिवाय कर्मांचा कार्याकार्य भेद

वस्तुस्थिति अशी आहे की, गीता कर्मांत केवळ काम्य व निष्काम इतकाच भेद करून याबत नाही, याशिवाय कार्य व अकार्य असाहि एक

दुसरा भेद गीताकारांनी केलेला आहे. केवळ कर्त्यांच्या दृष्टीने एखादे कर्म 'निष्काम' असले तरी नीत्यनीतीचा निर्णय तेवढ्यानेच पूर्ण न होता, ते कर्म व्यक्तिनिरपेक्ष व्यापक भूमिकेवरून चांगले म्हणजे करण्यास पात्र आहे किंवा नाही हे पाहणे आवश्यक आहे असा गीतेचा आग्रह आहे. आणि याच दृष्टीने श्रीकृष्णाने अर्जुनास दुसऱ्या अध्यायाच्या समारोपात स्थितप्रज्ञतेचा सांगोपांग उपदेश केल्यानंतरहि—

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ॥३-१९॥

[म्हणून नेहमी असक्त बुद्धीने योग्य कर्म आचरीत जा] असा, मनास येईल ते कर्म करण्याची मोकळीक न देता 'कार्यं' कर्म करण्याचा निःसदिग्ध आदेश दिला आहे. याच अध्यायातील आठव्या श्लोकातहि 'नियतं कुरु कर्म त्व' (स्वतःचें नेमलेलें कर्म तू कर) असें म्हटले असून, पुनः साहाय्या अध्यायाच्या प्रारंभीहि आदर्श पुरुषाचें वर्णन करिताना—

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः ॥६-१॥

या पर्त्तीतहि कर्मांच्या कार्यत्वाकडे, कर्मफलविषयक अनासक्तीहून भिन्नत्वाने, अर्जुनाचें लक्ष वेधण्यास भगवान विसरले नाहीत ! आणि शेवटीं अठराव्या अध्यायात 'अनासक्ति' 'फलत्याग' या वैयक्तिक बुद्धिशुद्धत्वदर्शक सद्गुणाचा उल्लेख केल्यानंतरहि, कर्मांच्या 'नियतत्वा'वरून दृष्टि न टळू देता, श्रीकृष्ण म्हणतात :

कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन

संगं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः ॥१८-९॥

गीतेत जागजागी आदळणाऱ्या कर्मांच्या या नियतत्वाबद्दल अथवा कार्यत्वाबद्दल' या स्पष्ट व स्वतंत्र उल्लेखावरून वाचकास उपरोक्त एकांगी व्यक्तिनिष्ठ कर्माकर्ममीमांसेची असमर्थनीयता उघड होईल. 'कर्मांचे एक काम्य व निष्काम इतकेच भेद असून काम्य कम टाकावी व निष्काम कर्म करावी,' इतक्या सोप्या प्रकारचें गीतोक्त नीतिशास्त्र नाही. निष्कामतेचा सबंध कर्त्यांच्या वैयक्तिक बुद्धीशी असून, ती या दृष्टीने शुद्धहि असली तरी,

१ गीतेप्रमाणें कर्मांचें कार्यत्व व नियतत्व यातील परस्परसंबंध पुढें स्पष्ट केला आहे.

त्याशिवाय कर्मांची कार्ये व अकार्ये अशी स्वतंत्र विभागणी व पारख करून केवळ कार्यकर्माचरणच इष्ट आहे. 'केवळ फलासक्ति हीच निषिद्ध वस्तु असून अनासक्ति ही एकमेव विहित वस्तु आहे, अनासक्तीची मात्रा जवळ बाळगल्यावर या जगात विधिनिषेध असा काहीच उरत नाही' असाहि गीताकाराचा उपदेश नाही. 'मनुष्याची बुद्धि शुद्ध (म्हणजे निष्काम) झाली- आपली बुद्धि तशी झाली असें कोणास वाटू लागलें-म्हणजे त्याचे हातून कुकर्म घडणेंच शक्य नाही' अशा भरवशावर प्रिसबून व्यक्तीला बेलगामपणें या गहन कर्मभूमीत बाबरू देण्यास गीताकार तयार नाहीत गीतोपदेशाच्या अखेरीस समारोप करताना —

इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया

विस्मृर्येतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु ॥१८-६३॥

[अशा प्रकारें हें अत्यंत गुह्य ज्ञान मी तुला सांगितलें आहे याचा पूर्ण विचार कर, आणि इच्छेस येईल तसें कर.] असें श्रीकृष्णानें म्हटलें असलें, तरी यातील 'यथेच्छसि तथा कुरु' याचा अर्थ 'आता तू मनास येईल तसें केले तरी हरमत नाही, मी सांगितलेल्या निष्कामस्वरूपी शुद्ध बुद्धीनें युक्त होऊन तू काहीहि केले तरी तें श्रेय.स्करच होईल' असा नसून, "आता तुझ्या मनास वाटेल तसें कर, मी तुझ्यावर साक्षि करू चाहत नाही, तुला मुक्तीचे व पापाचे उभय मार्ग दाखवून दिले आहेत, तुझी इच्छा असल्यास कार्यकर्मत्याग करून पापमार्ग स्वीकार किंवा हें धर्मयुद्ध करून सन्मार्गप्रवृत्त हो- 'उद्धरेदात्मनात्मान (६-५)' " अशा स्वरूपाचा आहे हें उघड आहे.

'रहस्य'काराच्या मते अर्जुन प्रारंभी युद्धत्याग करून भैक्षचर्य अंगिकारण्यास तयार झाला होता. आणि जर ते म्हणतात त्याप्रमाणें गीतेत कर्मांचे काम्य व निष्काम हे दोनच विभाग मानले असून, काम्य कर्मे टाकावी व निष्काम कर्मे आचरावी इतकेंच गीतोपदेशाचें रहस्य असेल, तर प्रश्न असा उद्भवतो की, निष्कामवृत्तीनें भैक्षचर्य स्वीकारण्यापासून मग श्रीकृष्णानें अर्जुनास परावृत्त तरी कां केलें ? युद्धविरोधामागील अर्जुनाची भूमिका पूर्णपणें निष्काम होती हें आपण पूर्वंखडात पाहिलेंच आहे. परंतु यावर कोणी कदाचित येथे असें उत्तर देतील की, अर्जुनास भैक्षचर्यस्वीकाराचा अधिकार नसल्यानें त्यानें तसें करणें युक्त झालें नसतें. पण याचाच अर्थ असा की,

केवळ निष्कामता हीच इष्टकर्मांची एकमेव कसोटी नसून, याशिवाय इतरांही काही दृष्टींनी कर्मांची इष्टानिष्टता ठरविणे आवश्यक असते. बरे, अर्जुनाच्या भूमिकेतील निष्कामतेविषयीचे आमचे मत ज्यांना ग्राह्य नसेल तेहि या अडचणीतून सुद्धा शकत नाही. अर्जुनाची युद्धविरोधता व भैक्ष्यचर्यानुकूलता नकामस्वरूपी होती असे जगि कोणाचे मत असेल, तरी मग श्रीकृष्णाने अर्जुनास तू हाच मार्ग स्वीकारला तरी चालेल, पण तू आपले मन प्रथम पूर्ण निष्काम कर म्हणजे झाले असे का म्हटले नाही, हा प्रश्न उरतोच. गीतेत श्रीकृष्णांनी अर्जुनास स्थितप्रज्ञतेचे, शुद्ध बुद्धीचे, निष्कामतेचे पूर्ण महत्त्व वर्णूनहि, यावळी तू अमुक एक विशिष्ट कर्मच करणे योग्य होईल 'तस्माद्युध्यस्व भारत' हा आपला आग्रह सोडलेला नाही ! यावरून हे स्पष्टपणे निष्पन्न होते की, गीताकार कर्मांमध्ये केवळ सकाम व निष्काम इतकाच भेद करित नसून, त्याशिवाय कार्य व अकार्य असाहि स्वतंत्र भेद मानीत आहेत.^१

१ आणि गीताकारांच्या या मताला पाश्चिमात्य नैतिशास्त्रातहि पुष्टि मिळते आग्ल परिभाषेत 'निष्काम' म्हणजे formally right व 'कार्य' म्हणजे materially right असे म्हणण्याचा प्रघात आहे एक आधुनिक प्रमुख आग्ल नैतिशास्त्रज्ञ, प्रो. हेन्री सिज्विक, आपल्या *The Methods of Ethics* या प्रघात पृ २०६-७ वर लिहितात "Those who hold that regard for duty as duty is an indispensable condition of acting rightly, would generally admit that acting rightly is not adequately defined as acting from a pure desire to act rightly, that though, in a certain sense, a man who sincerely desires and intends to act rightly does all he can, and completely fulfils duty, still such a man may have a wrong judgment as to the particulars of his duty, and therefore, in another sense, may act wrongly. If this be admitted, it is evident that, even on the view that the desire or resolution to fulfil duty as such is essential to right action, a distinction between two kinds of rightness is required, which we may express by saying that an act is—on this

सकाम-निष्काम भेदाचा सवध वर म्हटल्याप्रमाणे कर्त्याच्या वैयक्तिक वृत्तीशी असून, कर्म करण्याच्या प्रकाराचे किंवा हाणिकोनाचे हे भेद आहेत उलट, कार्य अकार्य भेदाचा सवध त्या वृत्तीहून अन्य अशा प्रमाणाशी असून कर्माच्या वास्तव स्वरूपाचे हे भेद आहेत. आदर्श कर्म जसे निष्काम तसेच कार्यहि असते अकार्य कर्म निष्कामतेने करणे शक्य असून, कार्य कर्म सकामतेने करणे अशक्य नाही. अर्जुन युद्धत्याग करून खरोखरच भिक्षापर्यटनास निघाला असता तर त्याचे ते कृत्य, किंवा या भारतीय युद्धानंतरच ज्ञातिवधाच्या पापकल्पनेने युधिष्ठिरास देखील मोह व विषाद होऊन तो राजसन्यास व सर्वसगपरित्याग करून ज्या अरण्यनिवासाचा विचार करू लागला होता ते कृत्य, ही निष्काम परंतु अनार्ज कर्माची उदाहरणे होत. उलटपक्षां, भारतीय युद्धात पांडवांच्या व्रजून भाग घेणा-या ज्या योद्ध्यांनी ते वैयक्तिक राज्यसुखाच्या किंवा भोगलालसेच्या इच्छेने केले असेल त्यांचे कृत्य सकाम पण काय कर्माच्या सदरात टाकले पाहिजे स्वतः श्रीकृष्णानेहि श्लोक २ ३७ मध्ये सकाम कार्य कर्माचाच उपदेश—एक गौणस्वरूपी पर्याय म्हणून का होईना—अर्जुनास केला आहे.

कर्मयोगाची सदोप व्याख्या

गीतोक्त आदर्श कर्माच्या या द्विविध अगाऊडे दुर्लक्ष करून, केवळ 'काम्य-निष्काम' या एकाच अगावर लक्ष केंद्रित केल्याने लोकमान्य टिळकांनी 'रहस्यात दिलेली कर्मयोगाची मूलभूत व्याख्याच कशी अव्याप्तिदोषग्रस्त व म्हणून गीतेतील अर्जुनविषाद प्रसंगासच गैरलागू झाली आहे पाहा या व्याख्येत ते म्हणतात: " एकच कर्म करण्याचे जे अनेक योग, साधने,

view—"formally" right, if the agent is willing is moved by pure desire to fulfil duty or chooses duty for duty's sake, "materially" right, if he intends the right particular effects" (Italics ours) काही लेखक formal व material याऐवजी अनुक्रम subjective व objective अर्थाद्वि शब्द वापरतात इतर कोणी या दोन प्रकारच्या शब्दप्रयोगात सूक्ष्म भेद मानतात

१ याचा काहीसा विचार माग नवव्या प्रकरणात 'बौद्धिक अज्ञानजन्य अकार्य-कर्मस्वीकार' या शीर्षकाखाली झाला आहे

किंवा मार्ग असतात त्यापैकी पराकाष्ठेचा चागला व शुद्ध मार्ग कोणता, तो नेहमी आचरिता येईल की नाही, नसल्यास त्याला अपवाद कोणते व ते का उत्पन्न होतात, जो मार्ग आपण चागला समजतो तो चागला का, किंवा ज्यास वाईट म्हणतो तो वाईट का, आणि हा चागलेवाईटपणा कोणा व कोणत्या घोरणाने ठरवावा, किंवा त्यातील वीज काय, इत्यादि गोष्टी ज्या शास्त्राच्या आधारे निश्चित करता येतात त्यास 'कर्मयोगशास्त्र' किंवा गीतेतल्या सक्षित रूपाप्रमाणे 'योगशास्त्र' असे म्हणतात. चागला आणि वाईट हे शब्द सामान्य आहेत; व त्याच अर्था कधी शुभ आणि अशुभ, कधी हितकर व अहितकर, कधी श्रेयस्कर आणि अश्रेयस्कर, तर कधी पाप व पुण्य, अगर धर्म्य आणि अधर्म्य, या शब्दांचा उपयोग करित असतात. कार्य व अकार्य, कर्तव्य व अकर्तव्य, आणि न्याय्य व अन्याय्य या जोड शब्दांचा अर्थही तोच आहे." (पृ. ६१-६२) आता, या व्याख्येचा प्रारंभच मुळीं एकागित्वसूचक आहे ! एकच कर्म करण्याचे जे दोन मार्ग—चागला व वाईट, म्हणजे निष्काम व सकाम—त्यातल्या चागला मार्ग कोणता व तो का, हा गीताप्रणीत कर्मशास्त्रातील केवळ एक प्रश्न झाला पण त्याशिवाय दुसरा, व अधिक महत्त्वाचा, प्रश्न म्हणजे प्राप्त परिस्थितीत एकाहून अधिक कर्मे करणे शक्य असतां त्यातले कोणते निवडावयाचे व ते कां ? या दुसऱ्या प्रश्नाचा सर्वथ वर आम्ही उल्लेखिलेल्या कार्याकार्य भेदाशी असून, अर्जुनापुढील मुख्य प्रश्न पहिला नसून या दुसऱ्या स्वरूपाचाच होता ! पाहा की, हेच एक युद्धकर्म पण ते या प्रकारे करू किंवा त्या प्रकारे करू—सकामतेने करू किंवा निष्कामतेने करू—असा अर्जुनापुढील प्रश्न होता काय ? अर्जुन ते युद्धकर्म, पण अयोग्य प्रकारे, करण्यास उद्युक्त झाला असता, तू हेच कर्म पण या अशा योग्य प्रकारे कर असा गीतोपदेशाचा सारांश आहे काय ? अर्जुनाची हरकत तर, ते युद्धकर्म करण्याच्या एखाद्या विशिष्ट प्रकाराला नसून, प्रत्यक्ष त्या युद्धकर्मालाच होती. स्वतः 'रक्ष्यंकार समब्रतात त्याप्रमाणे तो त्या कर्माचा त्याग करून अन्य कर्माचा—भैक्ष्यचर्याचा—रोग्यकार करू पाहत होता; पण मग त्याची ही नृमिका कर्म-योगशास्त्राच्या बरोबर ध्यासेत बसते तरी कोठे ? आणि अर्जुनापुढील परा प्रश्न हे कर्म (युद्ध) करू का ते कर्म (भैक्ष्यचर्य) करू अशा स्वरूपाचा नसून, आम्ही पूर्वलेखात गविस्तर प्रतिपादन केल्याप्रमाणे, हे युद्धकर्म करू किंवा न करू असा कांशीसा मर्यादित स्वरूपाचा असला तरी हा प्रश्नही कर्म-

योगाच्या बरील व्याख्येत बसत नाही हे वाचकाच्या ज्ञानात येईलच. 'रहस्य'-कारांनी दिलेल्या व्याख्येची मौज अशी आहे की, तोंत एखाद विशिष्ट कर्म करावयाचें हें उभय पक्षाना मान्य असून फक्त ते करण्याच्या इष्टानिष्ठ प्रकाराबद्दल मात्र मतभेद असतो. गीतारमीच्या परिस्थितीत श्रीकृष्णार्जुनामध्ये अशा स्वरूपाची एकाक्यता नसून, जे युद्धकर्म श्रीकृष्ण अर्जुनाकडून करवू चाहत होते तें करण्यासच अर्जुनाचा तीव्र नकार होता. साराश, कर्मयोगशास्त्राची बरील व्याख्याच एकागी व गीततील अर्जुनाच्या प्रमुख प्रश्नास गैरलागू असून, तिचा रोख काम्य-निष्काम भेदावर आहे; आणि असें अस्तादि व्याख्येच्या शेवटी हा भेद म्हणजेच कार्य-अकार्य भेद अशी विनाकारणच पुष्टि जोडल्याने विवेचनात अधिकच गोंधळ निर्माण झालेला आहे !

गीताकार कर्मातील 'कार्य अकार्य' भेदाला 'सकाम-निष्काम' भेदाहून स्वतंत्र महत्त्व देतात हें वर सांगितलें. पण यावर साहजिकच असा प्रश्न उद्भवतो की, हा कार्याकार्य भेद जर कर्त्याच्या वैयक्तिक निष्कामतेहून स्वतंत्र आहे तर त्याची विशिष्ट कसोटी ती कोणती ? कोणते कर्म कार्य व कोणतें अकार्य हें कसे ठरवावयाचें ? या महत्त्वाच्या विपयासंबंधी काही निश्चित मते गीतेत प्रतिपादन केली आहेत. परंतु त्या विवेचनात शिरण्यापूर्वी या प्रश्नाचा विचार पाश्चिमात्य नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रात ज्या भिन्न भिन्न प्रकारे केला गेला आहे त्यातील काही प्रमुख विचारप्रणालींचें दिग्दर्शन येथे उपयुक्त होईल. त्या पार्श्वभूमीत गीताप्रणीत नीतिशास्त्राच्या या बहुधा उपेक्षित पण विशेष महत्त्वाच्या अंगाची चर्चा अधिक समर्पणाने करता येईल.

मात्र यासाठी आपल्यास प्रथम ऐच्छिक कर्मांच्या मानसशास्त्रीय प्रक्रियेत शिरणे आवश्यक आहे.

प्रकरण चौदावें

ऐच्छिक कर्मांची प्रक्रिया

कर्म शब्दाचे अनेक अर्थ होऊ शकतात हे प्रसिद्धच आहे. देशाचे श्वासो-च्छ्वासादि जे नैसर्गिक चलनचलन होत त्यासहि कर्माकडो कर्म असे संबोधिले जाते. तिसऱ्या अध्यायातील—

न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्
कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥ ३-५ ॥

[कारण कोणीहि कर्म केल्याशिवाय क्षणभर देखील राहत नाही; प्रकृतीच्या गुणांनी बाधल जाऊन सर्व प्राणी सतत कर्मे करीत असतात] या श्लोकात कर्म शब्दात ही नैसर्गिक कर्मे समाविष्ट आहेत.^१ परंतु याशिवाय मनुष्यप्राणी आपल्या कर्मेन्द्रियाच्या द्वारे स्वतःच्या इच्छाशक्तीने जी देहाची हालचाल करितो तीहि कर्मच असून हा ऐच्छिक कर्मांचा प्रकार होय. वरील अध्यायातीलच—

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन
कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ ३-७ ॥

[अर्जुना, जो आपली शनेन्द्रिये मनाने आवरून, अनासक्त होऊन, कर्मेन्द्रियाच्या द्वारे कर्मयोगाचरण करितो त्याची योग्यता विशेष होय] या व गीतंतील इतर अनेक श्लोकात कर्म शब्दाने हे ऐच्छिक कर्म अभिप्रेत आहे.

१ शिवाय पाहा १८-११. श्लोक ५-८, ९ मध्येहि ही नैसर्गिक कर्मे समाविष्ट आहेत.

कर्म आणि परिस्थिति

ऐच्छिक कर्म मनात काही एक उद्दिष्ट बाळगून केलं जातं. प्राप्त परिस्थितीत मनुष्याच्या मनाला कोणत्या ना कोणत्या दृष्टीने असतोष वाढू लागला म्हणजे ती परिस्थिति बदलण्याचा तो विचार करू लागतो; व हा विचार दृढ झाला म्हणजे तो तदनुसार क्रिया करण्याचा प्रयत्न करितो. हा प्रयत्न म्हणजेच ऐच्छिक कर्म. तें यशस्वी झालं तर त्या कर्मानंतरच्या परिस्थितीत मनुष्य संतोष पावतो; व अयशस्वी झालं तर अधिकच, किंवा निदान पूर्वीइतकाच असतुष्ट राहतो. लहानथोर, किरकोळ-विशाल, बॅरवाईट, दुराचारी वा सत्प्रवृत्त, स्वार्थी किंवा निस्वार्थी, सर्व ऐच्छिक कर्मांचें हे असें स्वरूप असतें. घरात बसल्याजागीं कोणास ऊष्णतामान तापदायक म्हणजेच असतोषप्रद वाढू लागलें म्हणजे तो उठून रिडकी किंवा दार उघडण्याचा, अथवा परत चालू करण्याचा, विचार करू लागतो. स्वतःच्या दारिद्र्यानें असतोष होऊ लागला म्हणजे मनुष्य द्रव्यार्जनाचे विविध मार्ग चिंतू लागतो; त्यात कोणी चौर्य-कर्माकडे वळेल तर कोणी मोलमजूरी अथवा कामधदा करू पाहील. अशाच असतोषामुळे क्षुधापीडित व्यक्ति उदरभरणाच्या उद्यमास लागते. दुसऱ्याच्या उत्कर्षाने ज्वाला दुःख होईल तो त्याचा अपकर्ष घडवून आणण्याची इच्छा करील. स्वदेश पारतंत्र्यात असता त्या परिस्थितीस असह्य मानणारा देशभक्त स्वातंत्र्यार्थ महाकष्टप्रद कर्मपरंपरा आरंभेल, व अशा प्रकारें प्राप्त परिस्थितीत आपल्या कल्पनेनुसार इष्ट स्थित्यंतर घडवून आणण्याचा प्रयत्न करील.

परिस्थितीचा, कर्मांशी हा असा दुहेरी संबंध असतो. परिस्थितीतच कर्मांचा उदय व अस्तौही असतो. प्राप्त परिस्थितीच्या असतोषजनक स्वरूपामुळे कर्मप्रवृत्ति होते, व सतोषप्रद परिस्थितीच्या प्राप्तीत ती लय पावते. पुनः काही कालानंतर त्याच परिस्थितीत असतोषजनक अद्य निर्माण झाला, किंवा तीच परिस्थिति कर्त्याच्या मानसिक स्थित्यंतरामुळे असतोषप्रद भावू लागली म्हणजे पुनरपि कर्मप्रवृत्ति होते. असें हे ऐच्छिक कर्मप्रवृत्ति व परिस्थिति यांचें चक्र चालू असतें. प्राप्त परिस्थितीची प्रत्यक्ष अरस्था व कर्त्याच्या मनातील त्या परिस्थितीची आदर्श कल्पना यात विरोध वा संपर्क उत्पन्न झाला की कर्मप्रवृत्तीची टिंगणी पडते. काय आहे व काय असावे यांच्या विषयगतीतून असतोषाची जागीव उद्भवते, व तिच्यातून कर्मप्रवृत्ति प्रसवते. जोंपावेतों जें

आहे ते तसेच असावे असे वाटत असेल, तोपावेतो कोणी कर्मास उद्युक्त होणार नाही. उलट, ज्या क्षणां जे जसे आहे ते तसे असण्यापेक्षा अन्य प्रकारे असावे असे मनास वाटेल त्यावेळीं कर्मप्रेरणा होते.

कर्मप्रवृत्तीला कारणीभूत होणारी ही परिस्थिति दोन प्रकारची असू शकते एक, कर्त्याची वैयक्तिक मानसिक अवस्था; व दुसरी, तद्व्यतिरिक्त बाह्य परिस्थिति. प्रथम परिस्थितीचा सबंध केवळ वैयक्तिक सुखदुःखाविषयक मूल्यांशी असून, त्यातून काम, क्रोध, राग, द्वेष, मय, हर्ष, शोक इत्यादि मनोविकार उद्भवतात. दुसऱ्या प्रकारात या वैयक्तिक परिस्थितीशिवाय इतर सर्व परिस्थितीचा अतर्भाव होत असून, तिचा संबध अर्थातच स्वार्थनिरपेक्ष मूल्यांशी असतो. ज्यावेळीं जिव्हासौख्याच्या इच्छेमुळे प्राप्त परिस्थितीत असतुष्ट होऊन कोणी मिष्टान्नसेवन करितो, त्यावेळीं त्या कर्माचा संबध त्याच्या वैयक्तिक मानसिक अवस्थेशी असतो. पण जेव्हा एखादी जितेंद्रिय व्यक्ति, जिव्हासौख्यार्थ नव्हे तर विश्वसेवेसाठी स्वतःचा देह समर्थ राहावा एतदर्थ अन्नग्रहण करिते, त्यावेळीं त्या कर्माचा संबध उपरोक्त द्वितीय परिस्थितीशी असतो. स्वतःच्या शरीराकडेहि जर पूर्ण निर्ममत्वाने, केवळ 'धर्मसाधन' म्हणूनच, पाहण्याइतपत वैराग्यवृत्ति अर्गी जाणली, तर त्या व्यक्तीची शारीरिक परिस्थितीदेखील स्वार्थी विषयात न मोडता निस्वार्थी विषयात गमली जाईल. एखाद्या भिकऱ्याची धुधारीटा निवारण करण्याच्याच उद्देशाने अन्नदान दिले जाते तेव्हा त्या कर्माचा संबध व्यक्तिबाह्य परिस्थितीशी असतो; उलट स्वतःची कीर्ति वाढावी म्हणूनच दान दिले जाते ते स्वार्थी कृत्यात समाविष्ट केले पाहिजे.

स्वार्थी कर्माची स्फुरणा

आता, ऐच्छिक कर्मांच्या या प्रक्रियेच्या तपशिलात शिरू. काही कर्मे वर म्हटल्याप्रमाणे स्वार्थी असतात, तर काही स्वार्थनिरपेक्ष असतात. प्रथम स्वार्थी कर्म कसे स्फुरते हे पाहू. अशा कर्माचा उगम स्वतःच्या वैयक्तिक सुखदुःखाविषयक भावनेत असतो. भावना म्हणजे निश्च. ममत्वावर व तत्संबधी मूल्यावर निश्च असणारा प्राणी स्वार्थी कर्मांसाठी प्रवृत्त होतो. ममत्व भावना म्हणजे स्वतःच्या वैयक्तिक सुखप्राप्तीच्या व दुःखनाशाच्या टायी आसक्ति. मोठेपणा व नरकाविषयी अनिश्च याचा ममत्वभावनेत समावेश होत नाही. १

१ पूर्वरुद्र, प्रकरण सहावे, शेवटचे दोन परिच्छेद पाहा.

मोक्षप्राप्ति म्हणजे स्वतःच्या सकुचित व्यक्तिवाचें विशाल सर्वव्यापक नित्य तत्त्वात पर्यवसान. ममत्वाच्या अतिम मूल्याला आनुपागिक म्हणून मानवी जीव आपल्या मनात कीर्ति, शरीरस्वास्थ्य, द्रव्यसपादन, सत्ता, इत्यादि अनेक दुय्यम मूल्ये निर्धारित करित असतो. याचे ठायी भावना जडलेली असली म्हणजे, त्या दृष्टीने तो प्रत्यही उपलब्ध परिस्थितीचें अवलोकन करित असतो, आणि ज्या अशानें ती परिस्थिति या मूल्याच्या तुलनेत कमी भासते त्या अशानें त्याला असतोपाची जाणीव होऊ लागते. या जाणीवेतून-किंवा या जाणीवेवरोवरच—त्याच्या मनात राग, द्वेष, क्रोध, हर्ष, इत्यादि विकार उत्पन्न होतात. या विकाराचा ममत्वभावनेशी आवश्यक संबध आहे. त्या भावनेतून परिस्थित्यनुसार हे विकार सभवतात. ममत्वभावना नसेल, व प्राप्त परिस्थिति (पुढें वर्णन केल्याप्रमाणें) असनोपकारक वाग्त असेल, तर हे असे विकार उत्पन्न न होताहि कर्मप्रवृत्ति होऊ शकेल. या विकारानाच सामान्य परिभाषेत अनेक वेळा 'भावना' असें संबोधिलें जातें, जसें, कोणी रागावला किंवा अति आनंदित झाला असता त्याला क्रोधाची किंवा हर्षाची भावना झाली असें आपण म्हणतो. परंतु गीतेत भावनेचा अर्थ मनुष्यानें स्वतःशी निश्चित केलेल्या धेयावरची, मूल्यावरची, कल्पनेवरची, दृढनिष्ठा असा असून, क्रोधादि विकार हे तिजहून भिन्न आहेत. हे सूचित करताना श्री. विनोबा भावे एके स्थळी लिहितात : "गीतेची भावना हा मनाचा विकार नसून हृदयाचा गुण आहे.. आपण जेव्हा एकाद्याला भावना-प्रधान म्हणतो, तेव्हा आपल्याला वस्तुतः विकार प्रधान म्हणायच असतें."^१ क्रोधादि मनोविकार हे मानसिक धुब्धतेचे प्रकार होत.^२

भावनेशिवाय कर्म नाही

कोणत्या तरी मूल्यावरील भावनेशिवाय कर्मप्रवृत्ति शक्य नाही. स्वार्थी

१ "स्थितप्रज्ञदर्शन," पृ १२८

२ आमल मानसशास्त्रात याना Emotions असें काहीसें सोडविले नाव असले तरी नीतिशास्त्रातील Passion हा शब्द आपल्या 'विकार' शब्दाशी अधिक सरूप वाटतो. Emotion ची व्युत्पत्ति पाहिली तरी त्यात 'To move म्हणजे धुब्ध होणें असा धातु आढळतो ही मानसिक धुब्ध्यावस्था म्हणजेच 'विकार' अतःकरण शात असणें ही प्रकृति असून तें धुब्ध होण ही विकृति होय.

कमोत भावना वैयक्तिक अहभोक्तृत्वपर मूल्याशी निगडित असते; तर नि.स्वार्थ कृतीत तिची मूल्ये निराळी असतात. मी सुखदुःखादि अनुभवाचा भोक्ता आहे या कल्पनेवर ममत्वनिष्ठा आधारलेली असते. तिजपासून काम-क्रोधलोभादि विकार संभवतात या अहभोक्तृत्वपर भावनेशिवाय, अहकर्तृत्वाचीहि एक सूक्ष्म भावना मनुष्याच्या मनात वास करीत असते. अमुक कर्माचा मी कर्ता आहे हो त्या भावनेमागील मध्यवर्ती कल्पना होय. ही अहकर्तृत्वभावना सर्व स्वार्थी कर्मांचे ठायीं तर असतेच, पण अनेक वेळा ती स्वार्थनिरपेक्ष कृतीशीहि निगडित असते. या अहकर्तृत्वभावनेपासून कामविकार न संभवला तरी क्रोध, मोह, मद हे विकार संभवतात. शिवाय, अहभोक्तृत्व हे जसे स्वतंत्र मूल्य होऊ शकते तसे अहकर्तृत्व हे स्वतंत्र मूल्य नाही. अहकर्तृत्वभावना कोणत्या तरी इतर मूल्याप्रीत्यर्थ होणाऱ्या कृतीशी संबद्ध असते. केवळ अहकर्तृत्वासाठी कोणी कर्मास प्रवृत्त होत नाही. ममत्वपर म्हणजे स्वार्थी इच्छेने प्रेरित होऊन, अथवा एखाद्या स्वार्थनिरपेक्ष मूल्याने प्रेरित होऊन एखादे कर्म केले असता, कर्त्याच्या मनात ही अहकर्तृत्वभावना घर करू शकते. कित्येक मोठ्या व्यक्तींच्या ठायीं ममत्वभावना तात्कालिक वा चिरकाल नष्टप्राय झाली तरी अहकर्तृत्वभावना कायम असते. स्वतः अर्जुनाची मनःस्थिति अशाच प्रकारची होती हे आपण पूर्वरजडात पाहिलेच आहे. श्रीकृष्णाने तिचे निरसन कसे केले हेहि तेथे दिग्दर्शित केले आहे. अलीकडील काळात श्री शिवाजी महाराजांचे ठायीं उत्पन्न झालेल्या कर्तृत्वाद्द्वारे भावनेचा निरास करण्यासाठी श्रीसमर्थ रामदास स्वामींनी रजडातून निघालेल्या सजीव वेदकीरुडे बोट दाखवून, कर्ताकरविता मानव नसून सर्वस्वी परमेश्वरच मानणे युक्त होय हा बोध केल्याची कथा प्रसिद्धच आहे !

कर्माचा तपशील ठरविणारी विवेचक बुद्धि

ममत्वपर मूल्याचे ठायीं भावना, त्या दृष्टीने प्राप्त परिस्थितीने अवलोकन, व त्यातून असतोपाची विकारमिश्रित जाणीव, येथपावेताच्या स्वार्थी कर्मांच्या प्रक्रियेच्या पायऱ्या आपण पाहिल्या. आता पुढील भाग पाहू. या असतोपाच्या जाणीवेतून कर्मप्रवृत्ति होते. आपल्यास प्रतिकूल वाटणारे परिस्थितीचे स्वरूप बदलून ते स्वतःस अनुरूप असे घडविण्यासाठी मनुष्य हालचाल करण्यास प्रवृत्त होतो. परंतु येथपावेतो कर्मांची फक्त टोकळ दिशा

मनात निश्चित झालेली असते. स्वार्थी स्वरूपाचें (सकाम) किंवा निःस्वार्थी स्वरूपाचें (निष्काम) कर्म करावयाचें इतकाच साधारण निश्चय येथपावेतो झालेला असतो. थोडक्यात म्हणजे कर्माचें प्रमुख ध्येय ठरलें जातें. परंतु त्या कर्माचा तपशील अद्याप ठरावयाचा असतो. हा तपशील विवेचकबुद्धि ठरविते. प्राप्त परिस्थितीच्या पार्श्वभूमीत 'भिन्न भिन्न संभवनीय पक्षाचा, त्याच्या परिणामाच्या दृष्टीने, तौलनिक विचार करून ही बुद्धि त्यातला कोणता पक्ष प्रस्तुत समवाय कर्तास स्वीकार्य आहे याचा निर्णय देते. ममत्वजन्य द्वेषानें कोणाचें अतःकरण श्रेयान्याविरुद्ध भारले गेल्यास जेणेंकरून त्या द्वेषाचा उपशम होऊन स्वतःस सुख वाटेल अशा स्वरूपाचें काही कर्म करावें अशी टोकळ प्रेरणा प्रथम होईल. परंतु हा केवळ त्या कर्माचा 'आकार' झाला; त्याला 'तपशील' अद्याप प्राप्त व्हावयाचा असतो^१ यानंतर प्रत्यक्ष परिस्थितीच्या पार्श्वभूमीत भिन्न भिन्न कर्मांच्या सभाव्य परिणामाकडे तुलनात्मक दृष्टीने पाहून, विवेचक बुद्धि तो विशिष्ट तपशील निश्चित करील. तसें झालें म्हणजे, पूर्वी केवळ त्या श्रेयान्याचें नुकसान होईल असे 'काही तरी' करावें इतकीच जी 'साकार पण' रिकामी इच्छा होती, तिला आता तपशील प्राप्त होऊन 'अमुक एक कर्म करावें' अशा इच्छेत ती परिणत होईल.^२ अर्थात् विवेचक बुद्धि तपशील निश्चित करिते तोंपावेतो मूळ भावना कायम असली तरच ती परिपूर्ण कर्मेच्छा होईल; तत्पूर्वी ती भावनाच नष्ट झाली तर ती इच्छाहि विरून जाईल. भावनेशिवाय कर्म शक्य नाही.

विकारवश कर्म

स्वार्थपर कर्माचा राजमार्ग हा असा आहे. आता यातील एक सभाव्य शाखा पाहिली म्हणजे ती प्रक्रिया पूर्ण होईल. विवेचक बुद्धीचा उदय न होताहि केवळ विकारवश होऊन कधीकधी कर्म केले जातें. ज्या वेळेस विकार इतका प्रबळ होतो की, कर्माच्या तपशिलासवधी जो विचार मनांत प्रथम उद्भवेल तोच शर्ता घेऊन कृतीत उतरविला जातो, त्यावेळीं मनुष्य विकारा-

१ आगळ भाषेत कर्माच्या या 'आकारा'ला form व 'तपशिला'ला matter किंवा content असे म्हणता येईल.

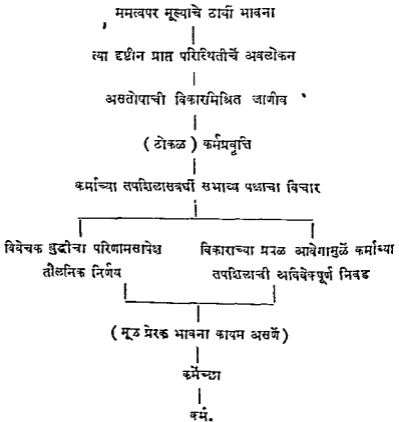
२ नंतरच्या या इच्छेला सोळाव्या प्रकरणात 'वाटा' असें विशिष्ट नाव आम्ही सुचविले आहे.

धीन झाला असे म्हणता येते. हे एकदम कसे घडून येते हे पाहण्यासारखे आहे. विवेचकबुद्धि कर्माचा तपशील निश्चित करिते, ते तरी कोणत्या पद्धतीने ? समोर आलेल्या पक्षोपपक्षाचा तुलनात्मक विचार करून त्यातील इष्ट कोणता याचा निर्णय ती देत असते. परंतु हे पक्ष ती स्वतः निर्मात नाही. तिचे काम न्यायाधीशासारखे आहे. न्यायाधीश वादीप्रतिवादीत न्याय देईल; परंतु हे पक्ष स्वतःसमोर उपस्थित करण्याचे काम त्याचे नव्हे. फार काय, एखादे वेळीं असे वादपक्ष न आले तर तो स्वस्थ विश्रांति घेईल. विवेचक बुद्धीचेहि काम न्यायाधीशाचे आहे. पण मग तिच्यासमोर भिन्न भिन्न पक्ष कोण आणते ? ते कार्य 'विचारशक्ति' नामक मानवी स्वभावाच्या अशाचे आहे. शेजाऱ्याचे नुकसान करावे असे मनात ठरल्यावर ते त्याच्या घरास आग लावून करिता येईल, किंवा त्याच्या घरात चोरीचा माल टाकून करिता येईल, किंवा त्याच्या वरिष्ठान्वय चहाडी करून करिता येईल, इत्यादि पक्ष मनात उद्भवणें, व विवेचक बुद्धीसमोर ठेवणें, हे विचारशक्तीचे कार्य होय. एखाद्याचे हित करावे अशा कर्माची ठोकळ प्रवृत्ति झाल्यावर ते करण्याचे भिन्न भिन्न प्रकार विवेचक बुद्धीसमोर तुलनेप्रीत्यर्थ आणून ठेवणें हे कार्य विचारशक्ति करिते. आणि मग परिणामाच्या दृष्टीने तौलनिक शहानिशा करून ती बुद्धि त्याचा निर्णय देते. आता विकारवश कर्मांत असे हातें की, कर्माची ठोकळ दिशा प्रथम भावनेच्या अनुरोधाने ठरल्यावर तपशिलासाठी भिन्नभिन्न सभाव्य पक्ष धुडून काढण्याचे काम विचारशक्ति करित असता, जो पहिलाच पक्ष ती मनासमोर उभा करेल तोच, किंवा अन्य एखादा, हाती घेऊन, आणखीहि इतर पक्ष समोर आणण्यास विचारशक्तीस वाव न देता, आणि या एका पक्षाविषयीहि विवेचक बुद्धीच्या निर्णयाची वाट न पाहताच, त्या पक्षाला आघळेपणाने व इटवाटीपणाने व्यक्ति कर्तात उतरविते ! असे कृत्य अर्थातच अविवेकपूर्ण होय. कर्मधर्मसयोगाने अशा एखाद्या कृतीचे परिणाम कधी चांगलेहि झालेले दिसले तरी तेवढ्याने ते कृत्य इष्ट ठरणार नाही. त्यात विवेचक बुद्धीचा कार्यभाग मुळीच किंवा पुरेसा नसल्याने वस्तुतः ते पूर्ण ऐच्छिक कृत्याहून भिन्न मानावयास हवे. विकारावेगात केलेला स्तून व पूर्ण विचाराती केलेला स्तून यात न्यायालयें देतील भेद करतात, काही विशिष्ट परिस्थितीत तर पहिल्या प्रकारचा स्तून कायदा क्षम्यहि मानतो. आणि तसे न केले तरी दुसऱ्या प्रकारचा स्तुनी पहिल्यापेक्षा अधिक

दुष्ट मानला जातो. अर्थात् यावरून विकारवश कर्ता नैतिक दृष्ट्या निर्दोष असतो असें मुळींच नव्हे हे सांगणे नकोच. तो अशा कृत्याची जबाबदारी सर्वस्वी नाकारू शकत नसला तरी अर्जुनानें श्लोक ३-३६ मध्ये योजलेली मार्मिक शब्दयोजना वापरून, अशा कृत्याला काहीशा 'अनिच्छ' अवस्थेत 'बलादिव नियोजितः' अशा प्रकारे केलेले कृत्य असें वर्णित आहे. मनुष्याचा त्या धर्मा स्वतःवरचा ताना हरपलेला असतो. परिणामाचें तुलनात्मक परीक्षण हे विवेचक बुद्धीच्या कार्यपद्धतीचें एक प्रमुख अंग आहे; विकारवशतें तें नसतें.

स्वार्थी (सद्गम) कर्माची प्रक्रिया

स्वार्थी कर्माची ही प्रक्रिया पुढील कोष्टकात मांडून दाखविता येईल :



स्वार्थनिरपेक्ष मूल्ये

हा ऐच्छिक स्वार्था कर्मांची प्रक्रिया ज्ञाली. निःस्वार्था कर्मांची प्रक्रिया याहून अर्थातच काहीशी भिन्न आहे. यात प्रेरक भावना निर्ममत्वपर मूल्याशी सबद्ध असते अशी स्वार्थनिरपेक्ष अतिम मूल्ये आमच्या मते दोन असू शकतात : स्वतःचें परे (आध्यात्मिक) हित-निःश्रेयस; व परहित. स्वतःच्या आध्यात्मिक उन्नतीचें ध्येय शब्दार्थानें ' स्वार्था ' ठरलें तरी स्वार्था शब्दाच्या रूढ अर्थानें तें तसें नाहीं; त्याचा समावेश सकामतेत, ममत्वात, होत नाहीं हें मागे दाखविलेंच आहे स्वार्थनिरपेक्ष दुसऱ्या अतिम ध्येयाला आम्हीं परहित म्हटलें आहे; परसुप्त नव्हे. याचें कारण असें कीं, स्वतःच्या हिताची इच्छा व स्वतःच्या मुखाची इच्छा यात जसा विरोध येऊ शकतो, तसा तो परहिताची इच्छा व परसुप्ताची इच्छा यात वस्तुतः येऊ शकत नाहीं. स्वतःच्या एतत्या हिताला विरोधी अशीहि स्वमुखेच्छा कर्ता कामक्रोधादिकाच्या अधीन होऊन करू शकतो, परंतु दुसऱ्या कोणाच्या मुखाची जर तो खरोखर इच्छा करील तर ती (त्याच्या कल्पनेप्रमाणें) त्याच्या खऱ्या हिताला पोषक म्हणूनच तो करील त्याच्या खऱ्या हिताला बाधक होईल अशी जाणीव असताहि त्याला एखादें मुख प्राप्त करून देण्याची कर्ता इच्छा करील (उदाहरणार्थ सभाजीला मंदिरासुख प्राप्त करून देण्याची कडुपाची इच्छा), तर तें कृत्य कर्ता वास्तविक स्वतःच्या काही तरी मत्सर, द्वेष, लोभ, इत्यादि स्वार्था मनोविकारामुळेच करील, व म्हणून तात्त्विक दृष्ट्या तें कृत्य स्वार्थाच ठरून स्वार्थनिरपेक्ष कृतीत मोडणार नाहीं. साराश, कर्त्याची भूमिका खरोखर स्वार्थनिरपेक्ष असेल तेव्हा तो इतर कोणाच्या खऱ्या हिताला विरोधी अशा मुखाची इच्छा जाणूनबुजून करणार नाहीं, मात्र अशाहि एखाद्या स्वार्थनिरपेक्ष कृतीचा प्रत्यक्ष परिणाम इतर कोणाच्या खऱ्या हितास बाधक असा ठरू शकतो; परंतु तें त्या कर्त्याचें ध्येय, मूल्य, हेतु, इच्छा, असू शकणार नाहीं. यामाठी स्वतःच्या बाबतीत स्वमुख व स्वहित अशी वेगवेगळीं दोन ध्येये सभाव्य असलीं तरी इतरांच्या सबधात परहित हेंच एक अतिम ध्येय असत, परसुप्त हें त्याचें एक साधन म्हणून असू शकेल.

व्यवसायात्मिका बुद्धीचें एकत्व व नानात्व

स्वार्थनिरपेक्ष अतिम ध्येये स्वहित व परहित अशीं दोन असू शकतात

असे वर म्हटले, परंतु थोडा आणखी विचार केल्यास या दोन निष्काम ध्येया-
तहि शेवटी एकवाक्यना मानण्याची आवश्यकता पटेल. सुखसुखेदना व दुःख-
सुखेदना हे सर्वस्वी व्यक्तिगत अनुभव असल्याने, याच्या बाबतीत भिन्न भिन्न
व्यक्तीत विरोध येणे साहजिकच आहे. जे एकास सुख देईल ते दुसऱ्यास
दुःखदायक होऊ शकते; किंवा दुसऱ्यास सुख देईल ते एकास दुःखदायक होईल
अशी एकहि लौकिक गोष्ट सापडणे असंभवच वाटते. परंतु आध्यात्मिक उन्न-
तीच्या-हिताच्या-बाबतीत व्यक्तीव्यक्तीत असा विरोध येण्याचे कारण नाही.
आध्यात्मिक उन्नतीचा अर्थ सकुचित व्यक्तिवाचने सर्वव्यापक सत्यात पर्यव-
सान किंवा विलीनीकरण असा असल्याने ज्यात एका व्यक्तीचे खरे हित असेल
त्यात इतरांचेहि तसे हित असले पाहिजे, तसे नसल्यास ते खरे 'हित'च नसून,
स्वार्थी सकुचित अभ्युदयाचा एक गोंडस प्रकार होय असे आढळून येईल.
स्वहित व परहित यात हा असा अमेद-किमानपक्षी अविरोध-मानल्याशिवाय
नीतिशास्त्राच्या विवेचनास स्थैर्य व सुसंगति प्राप्त होत नाही असे अनेकवार
आढळून आले आहे. स्वसुख व स्वहित, स्वसुख व परसुख, स्वसुख व परहित,
किंवा परसुख व परहित यात विरोध येऊ शकेल परंतु स्वहित व परहित यात
अतिम दृष्ट्या विरोध मानता येत नाही. जे कृत्य माझे खरोखर हित करील
ते इतर कोणाचेहि अनहित करणार नाही; व ज्या कृतीने खरोखर परहित
होईल त्याने माझेहि आध्यात्मिक कल्याणच झाल्याशिवाय राहणार नाही.

यासाठी मनुष्याच्या व्यवसायात्मिका बुद्धीने निष्कामस्वरूपी ध्येयाचा
एकदा अंगिकार केला म्हणजे ती एकात्म होते असे गीतेत म्हटले आहे.
सकामतेला अनंत फाटे फुटू शकतात; निष्कामतेला-आध्यात्मिक हितेच्छेला-
एकच दिशा असते. या दुसऱ्या मार्गात पायऱ्या किंवा टप्पे असू शकतील,
परंतु ते परस्परविरोधी किंवा परस्परस्वतंत्रहि नाहीत. कर्मांला मूळ प्रेरणा
देणाऱ्या मूल्याचा निश्चय 'व्यवसायात्मिका बुद्धि' करिते; कर्मांचे तपशील-
वार स्वरूप 'विवेचक' बुद्धि ठरविते. हे ध्यानात घेतले म्हणजे गीताकाराच्या
पुढील उद्गाराचा नीट अर्थ लागू शकेल :

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनंदन

बहुशाखा ह्यनताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥ २-४१ ॥

भोगैश्चर्यप्रसक्तानां तथापहृतचेतसाम्

व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥ २-४४ ॥

[अज्ञाना, या (योग) मार्गात (कर्मप्रवृत्तीच्या ध्येयाचा) निश्चय करणारी (निष्काम) बुद्धि एकात्म (म्हणजे मोक्षाची अर्थात् आध्यात्मिक हिताची एकमेव इच्छा करणारी) असते; कारण ज्याचा असा एक निश्चय होत नाही त्याच्या (सकाम) बुद्धीला अनेक फाटे फुटून ती अनंत (प्रकारची) होते (ती नानाविध ऐंद्रियिक सुखाच्या मार्गें घाबू लागते.)—४१...त्या (भोगस्तुति-पर) उद्गारानों ज्याचें चित्त आकर्षिलें जातें, आणि म्हणून जे भोग व ऐश्वर्य याच्या चिंतनातच आसक्त असतात, त्याची निश्चय करणारी बुद्धि समभावात स्थिर होत नाही—४४] सकाम व्यक्तीची कर्मपेरणा नाना दिशानीं घाबू लागते; अशा बुद्धीला अनेक लौकिक गोष्टी हव्याशा वाढून त्या दृष्टीनें प्राप्त परिस्थितीत ती नेहमींच असतुष्ट राहून तळमळत असते. परंतु निष्काम बुद्धि सर्वभूतहिताच्या—परमेश्वरप्राप्तीच्या—ब्रह्मात्मैक्यभावाच्या एकमेव लक्ष्यावर केंद्रित झालेली असते. निष्काम ध्येयाची ही भिन्नभिन्न वर्णनें समवनीय असली तरी त्यात परस्परविरोध नसल्यानें या अशा मूल्यानीं आकृष्ट झालेली बुद्धि एकाग्रच म्हणता येते. सकाम विषयाच्या मार्गे लागणें ही वेगळी गोष्ट आहे. याच्या नाहीं लागणाऱ्याची गत गीताकारानीं पुढील श्लोकात मार्मिकपणे सांगितली आहे :

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते

तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि ॥२-६७॥

[(विषयात) सचरणान्या इन्द्रियाच्या मार्गे जें मन लागतें तें अशा अयुक्त पुरुषाच्या बुद्धीस, पाण्यात वायु ज्याप्रमाणें नौकेस (इतस्ततः घेऊन जातो) तद्वत् खेचून नेतें.]

आदर्श कर्माची प्रक्रिया

- ज्या कृत्याचें प्रेरक मूल्य ममत्वपर नसेल, त्यात कामविकाराचा संभव नसला तरी क्रोध, मद, यासारखे काही विकार समवनीय आहेत. मात्र वर निर्देशिलेली अहकर्तृत्वाची भावनाहि विराम पावली म्हणजे हे इतर विकारहि नष्ट होतात; व व्यक्तीचे हातून पूर्ण निर्बिकारतेनें कृति घडून येते. अर्थात् अशाहि कृत्याच्या उगमस्थानीं प्राप्त परिस्थितीविषयी असतोषाची जाणीव ही राहीलच. परंतु असतोषाची जाणीव होणें ही एक गोष्ट व मनोविकार उद्भवणें ही

वेगळी गोष्ट. सामान्यतः या उभय घटना आपल्यास एरुसमयावच्छेदकरून निदर्शनास येत असल्या तरी असतोपाची विकाररहित जाणीव अशक्य नाही. आदर्श न्यायाधीशास गुन्हेगाराच्या कृत्यात कायद्याविरुद्ध वर्तून दिसून ते शिक्षेविना राहणें असमाधानकारक वाटलें, व म्हणून त्यानें त्याला योग्य शिक्षा दिली, तरी तसें करिताना त्या न्यायाधीशाला कोणत्याहि विकाराची बाधा होणें आवश्यक नाही. असतोपाची जाणीव याचा अर्थ इतकाच की, आदर्श मूल्याच्या दृष्टीनें प्राप्त परिस्थितीत काही कमीपणा आहे असें वाटणें. तसें वाटलें म्हणजे मनुष्य तो कमीपणा दूर करण्याचा प्रयत्न करू लागतो. याचेच नांव ऐच्छिक कर्म. आदर्श कर्मांत विनाशाला स्थान नाही. यास्तव आदर्श निःस्वार्थ अथवा निष्काम, आणि त्नाशरोबरच निरहंकार, कर्माची प्रक्रिया अशी सांगता येईल : निर्मम मूल्याच्या टापी अहकृतृत्वरूपनारहित भावना-त्या दृष्टीनें प्राप्त परिस्थितीचे अवलोचन-असतोपाची जाणीव-(ठोकळ) कर्म प्रवृत्ति-कर्माच्या तपशिलासंबंधी संभाव्य पक्षाचा विचार-विवेचक बुद्धीचा परिणामसापेक्ष तौलनिक निर्णय-(मूळ भावना कायम असणें)-कर्मेच्छा-कर्म.

मिश्र कर्म

वर तात्त्विक विवेचनार्थ स्वार्थी व निःस्वार्थी कर्माची प्रक्रिया वर्णन केली आहे. परंतु मानवी प्रत्यक्ष कृत्यात निर्मम स्वार्थी व निर्मम निःस्वार्थी कृत्य विरळाच. बहुतांश कर्मे वा उभय प्रकारची मिश्रित असतात. त्यात कधी याचें प्रमाण अधिक तर कधी त्याच अधिक असा फरक आढळावया चाच. मनुष्याच्या भावनेची विषयभूत मूल्ये सारीच क्वचितच स्वार्थी असतात. स्वतःच्या स्वार्थास बाधा येत नसेल तर परार्थ आचरण्यास बहु तेरु व्यक्ति तयार असतात. कोणत्याहि परिस्थितीत परार्थ अगिकारणार नाही अशा 'ते के न जानामहे' कोटीच्या व्यक्ति सहसा आढळण दुरापास्तच ! सर्व-साधारण व्यक्तीच्या मनात स्वार्थी मूल्ये व त्याचबरोबर कमीअधिक प्रमाणात इतर मूल्येहि असतात स्वतः द्रव्यसंपादन करावें अशी ममत्वपर कर्मप्रेरणा झाली तरी त्याचबरोबरच शक्य तों पावता त्या उद्यमात इतरांच्या न्याय्य संपत्तीचा अपहार होऊ नये अशीहि भावना घाळगगारे पुष्कळ लोक असतातच. नाहींतर सोरच द्रव्यार्थी चारी करू लागले असते. यामुळे द्रव्यसंपादनाच्या टापी असलेल्या ममत्वपर भावनेनं कर्मप्रवृत्तीच्या चक्रास चालना मिळाली

तरी त्यातच पुढे मनातील इतर मूल्यांचीहि भर पडून कर्मांचा तपशील ठर-
ताना, त्याला एकदरीत चांगल्या कर्मांचे स्वरूप प्राप्त होऊ शकते. असे न
झाले तर अनुष्य ' येन केन प्रकारेण ' द्रव्यसंपादन करण्याच्याच मार्ग लागेल.
हा सरळ अधःपाताचा मार्ग होय. मनात ज्या ज्या मूल्यांचे विषयी निष्ठा
वसत असेल त्याची छाया व्यक्तीच्या कर्मांवर उमटत असते. ज्या प्रमाणात
ती मूल्ये स्वार्थी असतील त्या प्रमाणात त्यांच्या कृत्यांचे स्वरूप स्वार्थी
राहील; व ज्या प्रमाणात ती स्वार्थेतर असतील त्या प्रमाणात - ते स्वरूपहि
तसे राहील. इतकेच की, मूळ प्रेरणा स्वार्थी असली तर आपण त्या कृत्याला
सकाम म्हणतो, व ती निःस्वार्थी असेल तर निष्काम म्हणतो. यामुळे प्रेरणेने
सकाम परतु तपशिलाने कार्य अशी कृत्ये शक्य असतात.

प्रकरण पंधरावें

विवेचक बुद्धीचें कार्य

आतां मागील प्रकरणात आलेल्या काही महत्त्वाच्या पदाविषयी थोडे वेगवेगळें स्पष्टीकरण केलें म्हणजे ऐच्छिक कर्मप्रक्रियेचें विवेचन पुरें होईल.

सुखदुःख आणि मनोविकार यांतील भेद

मनोविकार म्हणजे भावना नव्हे हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. पण त्याच प्रमाणें मनोविकार म्हणजे केवळ सुखदुःखसवेदनाहि नव्हेत हें देखील ध्यानात घेणें शक्य आहे. सुख व दुःख हे विकार नसून केवळ अनुकूल-प्रतिकूल सवेदना-स्वरूपां अनुभव आहेत. उलट राग (प्रीति), द्वेष, काम, क्रोध, भय, शोक हे विकार आहेत. विकार हा मानसिक क्षुब्धतेचा प्रकार होय. केवळ सुख व दुःख यांच्या साऱ्या अनुभवात मानसिक क्षुब्धता असलीच पाहिजे असें नाहीं. सुखाचें ह्यांत व दुःखाचें विषादात रूपांतर झालें म्हणजे क्षुब्धता निर्माण होते. सुखाविषयी आसक्ति व दुःखाविषयी द्वेष मनास क्षुब्ध करतो. सुखासक्तीपासून कामविकार उद्भवतो पण सुखात अशी आसक्ति निर्माण न होऊ देताहि सुखानुभव, व त्याचप्रमाणें दुःखाविषयी द्वेष न वाटू देता दुःखानुभव, या गोष्टी कठीण असल्या तरी अशक्य नाहीं. सुखदुःखसवेदनांचे अनुभव निसर्गक्रमानुसार शरीरधारी जीवाला हातच असतात काही सवेदनां देखितीला जाल्याच अनुकूल असतात—वाटतात, व इतर काही प्रतिकूल वाटतात. शरीरांत पाण्याचा साठा कमी झाला असतां तद्द्वाररूपी प्रतिकूल

सवेदना होणें व पाणी प्यालें असता अनुकूल सवेदना होणें हा निसर्गक्रम आहे. किंवा हुना सजीव देह सुस्थितीत राहावा एतदर्थ निसर्गाच्या या आवश्यक सूचनाच असतात. याचें आनुकूल्य व प्रतिकूल्य वरकीच्या विशिष्ट मनोगत इच्छावर अवलंबून नसून शारीरिक परिस्थितीवर अवलंबून असतें. या शारीरिक सवेदनापासून होणारं सुख (अथवा दुःख) निराळें, व मनातली एखादी कामेच्छा पूर्ण (अथवा विफल) झाली असता होणारा आनंद-खेद निराळा. स्थितप्रज्ञ व्यक्तीसहि काटा बोचल्यावर प्रतिकूल सवेदना म्हणजे दुःखानुभव, व अत्तराचा वास घेतल्यावर सुखानुभव येतच राहणार. इतकेंच कीं, साधारण व्यक्ति या सुखात आसक्त व दुःखानें उद्ध्विग्न होते; परंतु जनकासमान जितेंद्रिय व्यक्ति त्या सुखाबद्दल आकांक्षा अथवा दुःखाबद्दल द्वेषहि करीत नाहीं. सुखदुःखात्मक 'सवेदना' व कामक्रोधादि 'विकार' यात काही मानसशास्त्रावरील लेखकहि घोंटाळा करीत 'असले तरी गीताकारांनीं तो केलेला नाहीं ! गीतेंत गंगद्वेपभयादि विकाराचा त्याग उपदेशिला असून, सुखदुःखाचा मात्र असा समूळ त्याग न सांगता फक्त त्याचेविषयीं सारस्त्रीच उदासीनता किंवा त्यांना निर्द्विकारतेनें, अक्षुब्ध अतःकरणेनें, अनुभविणे इतकेंच उपदेशिलें आहे. या सुखदुःख अनुभवाचा समूळ त्याग देहधारी व्यक्तीस शक्य नसल्यानें गीताकाराचा हा उपदेश मानसशास्त्रास धरूनच आहे. या अनुभवाची परिणति विकारात न होऊ 'देणें' हें मात्र मनुष्याचे कर्तव्य आहे व गीता तेंच सांगत आहे. आपल्या उपदेशाच्या प्रारंभीच श्रीकृष्णांनीं उपयोजिलेला श्लोक पाहा—

मात्रास्पर्शास्तु कैतेय शीतोष्णसुखदुःखदाः

आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत ॥२-१४ ॥

या श्लोकात जीव 'क्षेत्र' निवासी आहे तोंपावेतों सुखदुःखानुभवाची अपरि-
हार्यता उत्कृष्टपणें सुचविली असून, त्याचे बाबतीत त्याग किंवा जबरदस्तीनें
विनाश हा उपाय नसून 'तितिक्षा' किंवा निर्द्विकारतेनें सहन करणे हाच
योग्य मार्ग होय. समुद्रात पोहणाऱ्यानें लाटा सहन करण्यासच शिकलें पाहिजे,
त्याचा त्याग किंवा नाश करण्याच्या बात करण्यात काय हशील ? वायूचा
ज्वलार्शी ससर्ग होताच बशा लाटा उठावयाच्याच, तद्वत् या मर्त्यभूमीत इद्रि-
याचा विषयाशीं संयोग (मात्रास्पर्श) झाला कीं मानवी अतःकरणात सुख-
दुःखसंज्ञक तरंग उठावयाचेच । परंतु ते उठले तरी—

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ

समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ २-१५ ॥

याच्या योगें व्यथित न होणे—या सवेदनामुळे मन विकारवश म्हणजे क्षुब्ध होऊ न देणे—हा इष्ट मार्ग होय. सुखदुःखाना समान लेखण्याच्या आदेशाचा हा असा आशय असून तो श्लोक २ ३८, ६-७, ६ ३२ मध्येहि व्यक्त झाला आहे. आणि यानेच स्पष्टीकरण पुढील श्लोकात आढळते—

दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः ॥ २ ५६ ॥

यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम्

नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥२-५७॥

तसेच, पुढील मार्मिक उपदेशहि पाहा—

न हृद्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ॥५-२०॥

[प्रिय म्हणजे सुखकारक अनुभव प्राप्त झाला असता हर्षाने हुरळून जाऊ नये, व अप्रिय म्हणजे दुःखकारक अनुभव प्राप्त झाला असता उद्विग्न होऊ नये]^१.

१ या श्लोकावराल भाष्यात शंकराचार्य म्हणतात “ देहमात्रात्मदर्शिना हि प्रिया-प्रियप्राप्ती हर्षविपादस्थाने न केवलात्मदर्शिनस्तस्य प्रियाप्रियप्राप्त्यसभवात् ” यातील उत्तरार्ध योग्य वाटत नाही आचार्य यात म्हणतात की, दहाच्या ठायी आत्मा पाहणाऱ्या अज्ञाला प्रियाप्रियप्राप्ति ही अनुक्रमे हर्षविपादाचे कारण होऊ शकते—होते, पण आत्मज्ञानी मनुष्याला तसे होण्याचे कारण नाही, का की त्याला जगात प्रिय व अप्रिय असे काहीच उरलेले नसते! आता, आचार्य यात प्रिय म्हणजे मनाला प्रिय अथवा हवेसे वाटणारे, व अप्रिय म्हणजे मनाला नकोसे वाटणारे इतकाच अर्थ करित आहेत, व म्हणून आत्मज्ञान्याला असे काही सभय नाही असे ते म्हणतात. आमच्या समजुतीप्रमाणे गीताकार वरील श्लोकूत प्रियाप्रियाचा उपयोग दैहिक अन्वियार्थ अनुकूलप्रतिकूल सवेदना या अर्थाने करित आहेत, किंवा निदान त्या अर्थात या सवेदनाहि समाविष्ट आहेत. आणि या अर्थाने आत्मज्ञानी जीवन्मुक्तासहि—जोपावेतो देहजागीव विद्यमान आहे तोपावेतो—नैर्मलिक क्रमानुसार हे प्रियाप्रिय मात्रास्पर्श अपरिहार्यच आहेत, ज्याप्रमाणे ‘ न हि देहभूता शक्यं त्यक्तु कर्माण्यशेषतः ’ (१८-११) हे खरे आहे, त्याप्रमाणे सुखदुःखावचाराच्या मार्गे मन न लागले तरी देहधारी व्यक्तीला या सुखदुःख-सवेदनाचा अशेष त्याग शक्य नाही. यासाठी आत्मज्ञान्याला प्रियाप्रिय सभय नसल्याने त्याला हर्षविपाद होतच नाहीत असा गीतेचा आशय असून, ज्ञान्यानेहि

सुख^१ हा केवळ एक संवेदनाप्रकार^२ असून हर्ष^३ हा मात्र एक क्षुब्धतास्वरूपी मनोविकार^४ आहे. तसेंच दुःख हाहि संवेदनेचा प्रकार असून उद्विग्नता हा क्षुब्धतानिदर्शक विकार आहे.^५

सुखदुःखात्मक संवेदनाना उद्देशून केलेला हा उपदेश पाहिल्यावर आता क्षुब्धतास्वरूपी विकारांना अनुलक्षून केलेला वैशिष्ट्यपूर्ण व भिन्न उपदेश पाहा :

प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान्

आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥२-५५॥

[अर्जुना, जेव्हां (मनुष्य) मनातील सर्व कामेच्छांचा समूळ त्याग करतो व आपण आपल्या ठायींच संतुष्ट असतो, तेव्हा त्याला स्थितप्रज्ञ म्हणतात.] यात केवळ सुखदुःखसंवेदनाचा उल्लेख नसून तद्विषयक कामाचा असल्याने समूळ त्याग उपदेशिला आहे. अशाच स्वरूपाची भाषा श्लोक २-७१ व ६-२४ मध्येहि आढळते. तसेंच रागभयादि इतर विकाराना उद्देशून श्लोक २-५६ व ४-१० मध्ये 'वीतरागभयक्रोधः', २-६४ मध्ये 'रागद्वेषवियुक्तैः', ५-२६ मध्ये 'कामक्रोधवियुक्तानां', ५-२८ मध्ये 'विगतेच्छाभयक्रोधः',

असे प्रियाप्रिय अनुभव प्राप्त झाले असता हर्षविषाद मानू नये हा तिचा आशय आहे. शिवाय, आचार्यांचा अर्थ स्वीकारल्यास गीतेचें वरील विधान एका चमत्कारिक शृंगारपर्तित सापडून निरर्थक ठरेल. ज्ञान्याला प्रियाप्रिय संभवच नसल्याने त्याला "न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य...." या उपदेशाची गरजच नाही, आणि अज्ञानी हा देहातच गुंतला असल्याने तो या उपदेशाकडे मुळांच लक्ष देणार नाही. त्यात 'प्रज्ञयोगी बाह्यस्पर्शांत असक्त असतो' असे म्हटले आहे. त्याला बाह्यस्पर्श हांतच नार्हांत असे नाही; पण 'न तेषु रमते बुधः' (५-२२) इतकेंच. आणि अगदी अनिवार्य असे देहकमास अनुसरून बाह्यस्पर्श झाले कीं ती व्यक्ति ज्ञानी असला तरी ते स्पर्श आपापल्या स्वभावानुसार 'सुखदुःखदाः' (२-१४) असणारच. ते तसे असले तरी मुज्ञाने हर्षविषाद मानू नये हेच गीतेचें सरळ सांगणें आहे !

१ Pleasure. २ Feeling. ३ Joy. ४ Emotion.

५ धीशंकराचार्यांनी 'उद्विग्न' चा अर्थ 'प्रधुभितं' असाच दिला आहे. श्लोक २-५६ वरील भाष्य पाहा.

८-११ मध्ये 'वीतरागाः' असे यथार्थ शब्दप्रयोग उपयोजिले आहेत. सुख-दुःखसवेदना व रागद्वेषादि विकार यात हा असा भेद असून, देहधारी अवस्थेत कोणालाही या सवेदना अपरिहार्य असल्या तरी विकाराचा त्याग मात्र कष्टसाध्य आहे. गीताप्रणीत आदर्श जीवनात कामक्रोधादि विकाराना स्थान नसल तरी अपरिहार्य व निसर्गक्रमानुसार होणाऱ्या सुखदुःखसवेदनाना आहे. विकाररहित अवस्थेत कोणी या विश्वात बाबत असता सद्ब्र व अटळ रीत्या होणाऱ्या मात्रास्पर्शांनी सुखदुःखानुभव आले तर त्यात कोणास कमीपणा वाटण्याचें कारण नाही, प्रकृतीचा तो गुणच होय. विकाररहित अशा केवळ या सवेदनाऱ्या अनुभवात कर्मप्रेरकताहि नसते.

मूल्यांचा उगम

आता मूल्याचा विचार करू. काही मूल्ये अतिमस्वरूपां असतात तर काही दुय्यम असतात. दुय्यम मूल्य हीं अतिम मूल्यावर तर्कानें आधारलेलीं असतात. परंतु अतिम मूल्ये कोणत्याहि तर्कावर प्रत्यक्षपणें आधारलेलीं असत नाहींत. एखादे मूल्य अतिम आहे याचाच अर्थ असा कीं, तर्काधिष्ठित कारण-परंपरा तेथें विराम पावते.^१ दुय्यम मूल्याची इष्टता तर्कानें सिद्ध करता येते, कोणत्या तरी अन्य अधिक श्रेष्ठ मूल्याकडे घेऊन जाणे हीच ती इष्टता. परंतु अतिम मूल्य म्हटलें कीं त्याची इष्टता अशी सिद्ध करता येत नाहीं. व्यक्ति तें

१ पाहा "Questions of ultimate ends are not amenable to direct proof. Whatever can be proved to be good, must be so by being shown to be a means to something admitted to be good without proof. The art of music is good, for the reason, among others, that it produces pleasure, but what proof it is possible to give that pleasure is good?"—J S Mill, in *Utilitarianism*, Chap I para 5. And again "Questions of ultimate ends do not admit of proof, in the ordinary acceptation of the term. To be incapable of proof by reasoning is common to all first principles"—*Ibid*, Chap IV, para I. See also *The Methods of Ethics* by Sidgwick, 1907, P 419

मानेल किंवा न मानेल; परंतु युक्तिवादास तेथे अवकाश नाही. स्वसुख, स्वहित, व परहित या तीन अंतिम मूल्याचा मागील प्रकरणात उल्लेख आलेला वाचकास स्मरतच असेल.

मूल्ये व्यक्तीच्या मनात कशी निर्धारित होतात? त्याचे तीन मार्ग सागता येतील: उपजतवृत्ति, आप्तवाक्य, आणि तर्क. यातले पहिले दोन मार्ग अंतिम मूल्याच्या निश्चितीचे असून तिसरा दुय्यम मूल्याचा आहे. स्वसुखाचे मूल्य प्रत्येक प्राण्याच्या मनात उपजतच असते. पण स्वार्थनिरपेक्ष मूल्याचाहि काही अशा उपजतच असतो हे देखील ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. मनुष्याच्या सान्या नैसर्गिक प्रवृत्ति स्वार्थाच असतात ही समजूत चुकीची आहे. मनुष्य जात्याच जसा स्वार्थां तसा काही अशीं निःस्वार्थांहि असतो. आई तान्ह्या लेकरास पाजते ती मुख्यत्वेकरून मुलाच्या सुखार्थ, स्वसुखार्थ नव्हे; कित्येक वेळा स्वतः दुःख सोसूनहि आई मुलास साभाळते. पशुयोर्नांतहि हा प्रकार दिसून येतो. अपघातात एखादे मूल सापडण्याच्या अगदी वेतात आहे असे दिसताच सर्व शक्ति एकवटून कोणी अनोळखी व्रयस्थ त्याला वाचविण्यास धावून जातो, तेव्हा तें मूल पुढे मला साह्य करेल या भावी स्वार्थाच्या आशेने तो जात नसून केवळ मूल वाचविण्यासाठीच जातो.

आप्तवाक्यावर आधारलेल्या मूल्याचे उदाहरण हवे असल्यास तें मोक्षप्राप्ति, परब्रह्मप्राप्ति, सर्वात्मैक्यभाव, आत्मज्ञान, यात आढळेल. हे अंतिम मूल्य तर्काने निश्चित होणारे नाही. यासाठीच गीताकारानी आत्मतत्त्वाला 'बुद्धेः परतस्तु सः' (३ ४२) असे म्हटले आहे. हे ज्ञान मनुष्याला उपजतहि येत नाही, तें आप्तवाक्यापासून—योग्य विश्वसनीय अधिकारी पुरुषाच्या उपदेशाने—प्राप्त होतें.

तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रथेन सेवया

उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञान ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥४-३४॥

[तत्त्वदर्शी शक्ते पुरुष तुला (त परमश्रेष्ठ) ज्ञान सागतील, तें तूं नम्रतापूर्वक नमस्कार करून, योग्य प्रश्न विचारून, व (त्याची) सेवा करून समजून घे] १. मात्र अशा भवणापासून ज्ञानोदयाचे फल प्राप्त होण्यासाठी

१ यात "ज्ञानिन. तत्त्वदर्शिन." हे अनकवचनी रूप पुष्कळ व्यक्ती या अर्थाने नसून आदरार्थी आहे असें बहुतेकांनी म्हटले आहे तत्त्वदर्शी ज्ञाता असा एक महारमाहि शिष्यास ज्ञानसपन्न करण्यास अर्थातच पुरेसा असतो.

प्रथम त्याचे ठायी श्रद्धा असणे आवश्यक आहे. अशी श्रद्धा म्हणजे दृढ भावना असली म्हणजे मुमुक्षूस पुढील मार्ग उपलब्ध होतो. 'श्रद्धावाह्यमते ज्ञान' (४-३९) या गीतावचनाचा आशय हाच आहे याच नसले तरी अशा एखाद्या अतिम मूल्याच्या 'ठायी श्रद्धा ठेवण्याची आवश्यकता सर्व सुद्ध विचारवतानी मान्य केली आहे. अशा श्रद्धेशिवाय तर्काच्या परंपरेस आधारभूत पायाच न राहून, 'सशयात्मा विनश्यति' (४-४०) अशी अवस्था प्राप्त होण्याचा धोका असतो. जेथे तर्क प्रकाश पाडू शकतो तेथे श्रद्धेवर विसवण अयोग्य असले, तरी जेथे तो जाऊच शकत नाही तेथे श्रद्धेचा आधार आवश्यक असतो जी गोष्ट प्रत्यक्ष अनुभवाचीच आहे ती तर्काने सिद्ध करता येत नाही, व तो प्रत्यक्ष अनुभव घेण्याची पात्रता अर्गी येईपावेतो त्याची शक्यता श्रद्धेने गृहीत धरून त्याच्या मार्गावर चालावे लागते ! अशी श्रद्धा तर्कविरोधी^१ नसून तर्कातीत^२ असते, व म्हणूनच ती अधश्रद्धा ठरत नाही. भारतीय तत्त्वविचेचनाचा या श्रद्धेचा-म्हणजेच प्रत्यक्ष तत्त्वदर्शी महात्म्याच्या अनुभवाचा-फार मोठा लाभ झाल्याने अध्यात्म विद्येत ते मूलगामी प्रगति करू शकले अन्य देशातील ज्या अनेक तत्त्व-प्रणालींना अशा भरीव श्रद्धेचा पाया लाभला नाही, त्या तर्काच्या प्राप्तात अति उच्च भरान्या मारूनहि अखेरीस सशयाच्या व अतर्विरोधाच्या अनंत भोंवऱ्यात गटगळ्या पात पडल्याचें दृश्य आपल्या नजरेस येतें !

दुष्यम मूल्याचें मर्यादित पावित्र्य

मात्र आत्मवाक्याचा (शब्दप्रामाण्याचा) हा उपयोग केवळ जीवनाचें अतिम ध्येय जाणून घेण्यापुरताच करावयाचा. त्याच्या खाली येऊन दुष्यम क्षेत्रात आपण उतरलों की, तर्क व विवेचकबुद्धीचें साम्राज्य सुरू होतें. तेथेहि आत्मवाक्यावर सर्वस्वी विसवून राहणें गैर होईल अतिम मूल्याकडे जाण्याचा कोणता मार्ग दृष्ट आहे हे एकदर परिस्थितीचा विचार करून तारतम्य बुद्धीने ठरविलें पाहिजे. यात दीर्घ अनुभवाने जे ठोकळ मार्ग ठरून जातात त्यांना दुष्यम मूल्याचें स्थान प्राप्त होतें. असे झाले म्हणजे नंतर प्रत्येक वेळेस त्या मार्गाच्या इष्टानिष्टतविषयी विचार करीत वसावे लागत नाही. सुशानी अशा

१ Anti rational or irrational

२ Super rational

प्रकारे निर्धारित केलेल्या दुय्यम मूल्याचे अशुभ जन अनुकरण करून स्वतःची उन्नति करून घेऊ शकतात. मात्र अशाही स्थितीत या दुय्यम मूल्यांना निरपवाद पवित्र मानणे घोक्याचे असते. तीं तर्कावर आधारलेली असतात हे केव्हाही विसरता कामा नये. नेहमीच्या व्यवहारांत सोयीसाठी या दुय्यम मूल्यांच्या तार्किक आधाराची चर्चा न करतांच त्यांचा स्वीकार करण्यात येत असला, तरी अशा आधाराचा प्रश्न उपस्थित करण्याचा व्यक्तीचा हक्क कधीही नाकारला जाऊ नये. आणि विशेषतः अपरादात्मक परिस्थिति प्राप्त झाली असता अशा दुय्यम मूल्यांच्या पालनाच्या इष्टानिष्ठेची चर्चा अवश्य हाली पाहिजे. कौही विशिष्ट परिस्थितीत अशा एखाद्या दुय्यम मूल्याला नाकारणेहि न्याय्य ठरू शकेल.^१ या गोष्टीकडे दुर्लक्ष झाले म्हणजे समाजात निरर्थक रूढी व हानिकारक चालीरीती प्रसार पावू लागतात. दुय्यम मूल्याचे खरे समर्थन अंतिम मूल्यांमडे व्यक्तीला घेऊन जाण्याची पात्रता हेच असल्यान, परिस्थितीत बदल झाल्यास ज्या क्षणी एखादे दुय्यम मूल्य ती पात्रता गमावून वसेल त्या क्षणी ते समाजाच्या सदाचारस्मृतीतून हटवून त्याच्या जागी प्राप्त परिस्थितीत योग्य असं दुसरं मूल्य समाजनेत्यांनी प्रस्थापित करणे आवश्यक असते अन्यथा समाज कालप्रवाहात मागे रेंगाळून अधोगतीस जाईल. यासाठी अंतिम मूल्य कायम राहूनहि दुय्यम मूल्यात मधूनमधून हा बदल होत असतो. मात्र हा बदल कोणीहि स्वार्थासाठी करू नये; आणि शिवाय हा बदल करण्याची जबाबदारी समाजातील सुविद्य व सचेटीच्या विचारवंतांच्याच हाती असणे इष्ट होय.

विवेचक बुद्धीचे द्विविध कार्य

अशा प्रकारे मानवी विवेचक बुद्धि द्विविध कार्य करीत असते. समाजाच्या मार्गदर्शनार्थ ठोकळ दुय्यम मूल्ये निश्चित करणे हे एक, व एखाद्या विशिष्ट कर्माचा प्रत्यक्ष तपशील निश्चित करणे हे दुसरं. पहिल्या कार्यात समाजातील व्यापक परिस्थितीचा विचार केला जातो, उदाहरणार्थ, भागतीय समाजात दैनिक स्नान हे एक इष्ट कृत्य मानले गेले असले तरी अत्यंत थंड

१ याची सोदाहरण उदाहरण चर्चा लोकमान्यांच्या 'गीतारहस्या'त दुसऱ्या प्रकरणात आढळेल

प्रदेशात ते तसें मानलें गेलें पाहिजे असें नाहीं. विवेचक बुद्धीच्या दुसऱ्या कार्यांत व्यक्तीच्या तात्कालिक विशिष्ट परिस्थितीचा विचार केला जातो. दुय्यम मूल्ये निश्चित केल्यानें विवेचक बुद्धीचें दर वेळचें कार्य तितकेच कमी होतें; या प्रस्थापित दुय्यम मूल्याचा मग व्यवसायात्मिका बुद्धि कर्मप्रेरणेप्रीत्यर्थ उपयोग करू लागते. त्या मार्गाविषयी पुनः हरघडी, काही विशेष सशय मनात निर्माण होत नाहीं तोंपावेतों, तुलनात्मक विवेचक विचार करीत बसवें लागत नाहीं. अशा रीतीने जो विचार पूर्वी तपशीलवार तर्कनिष्ठ बुद्धीच्या जोरावर पटत असे, तोच आता एक प्रस्थापित मान्य सिद्धात म्हणून पटू लागतो, आणि तितक्यापुरती विवेचक बुद्धीला विश्रांति मिळते. दळदळ त्याचे भोंवतीं भावनाहि जडू लागते. आणि जर या विश्रांतीचा सदुपयोग झाला व तिचें आळसात किंवा कुमार्गाचरणात अधःपतन झालें नाहीं तर त्यामुळें साहजिकच मनाला तितकी शांति प्राप्त होते. श्री. विनोबा मावे एके स्थळीं यथार्थतेनें म्हणतात : “ काहीं बाबतीत बुद्धि दतकी दट झालेली असते कीं मग विचार करण्याची गरज च राहत नाहीं..... एकदा बुद्धि पकी होऊन भावनेंत परिणत झाली, म्हणजे मग तर्काची गरज राहत नाहीं. मग तें स्वयसत्य झालें..... बुद्धिपूर्वक केलेल्या प्रयोगाचा परिणाम म्हणून ज्या भावना समाजात प्रतिष्ठित झाल्या असतील, त्या सामाजिक प्रगतीच्या द्योतक असतात.. ...अशा अनेकविध उन्नत भावना ज्या समाजात मुरलेल्या असतील, तो समाज शांतिमर असतो. ज्या समाजाचा विचार कधी सपत च नाहीं, नेहमीं प्रत्येक बाबतींत सदेह व अनिर्णय राहतो, बुद्धि परिनिष्ठित होत नाहीं, त्या समाजात नेहमीं अशांति च राहिल.” (‘स्थितप्रज्ञदर्शन’, पृ. ११८-१२०).

मात्र श्री विनोबाचें पुढील विधान एकागी वाटतें. “भावना म्हणजे ‘परिनिष्ठित बुद्धि’, बुद्धीची परिपक्वता, असा भगवताचा अभिप्राय आहे. बुद्धि इतकी परिनिष्ठित झाली कीं आतां तिला विचाराची गरज उरली नाहीं, म्हणजे तिला भावना म्हणतात.” (सदर पृ. ११८). पण भावनेचा हा एक प्रकार झाला. याशिवाय पणिक बुद्धीचा परिणाम म्हणून नव्हे, तर आत्म-यास्यप्राप्त शानावर जी धृदा असते तीहि भावनाच होय. परंतु हिचा समावेश श्री. विनोबांच्या यरील व्याख्यान होत नाहीं. यक्ष्म दृष्टीनें बोलावयाचे झाल्यास त्यांनी मूल्य व भावना यांतला भेद दृष्टीआड केला आहे असें म्हणता येईल.

बुद्धि किंवा तर्क परिनिष्ठित झाला म्हणजे जो सिद्धांत प्रस्थापित होतो तें मूल्य होय. त्याचे ठायीं व्यक्तीची जी दृढ निष्ठा असेल ती भावना होय. उदाहरणार्थ सत्य, परोपकार, शरीरस्वास्थ्य या भावना नव्हेत; हीं मूल्ये आहेत. तर्कांनं हीं प्रस्थापित होऊ शकतात. याच्या ठायीं एखाद्याची जी निष्ठा ती भावना. कोणाच्या मनात एखादें मूल्य तर्कांनं प्रस्थापित झाले असूनहि त्याबद्दल पुरेशी निष्ठा नसू शकेल. 'जानामि धर्मं न च मे प्रवृत्तिः, जानाम्यधर्मं न च मे निवृत्तिः' या विधानातलें मर्म तरी हेच. बुद्धीला जें जे पटतें तें तें सारें मनुष्य निष्ठापूर्वक आचरतोच असे नव्हे. सॅक्रेडीसचें तसे मत होतें,^१ तरी इतर अनेक नीतिशास्त्रज्ञाना तें मान्य नाहीं. मानवी कृत्याच्या सर्वसाधारण अनुभवाकडे पाहता तें पटतहि नाहीं गीतेलाहि तें मान्य नाहीं, कारण कामक्रोध हे ज्ञान्यालाहि प्रसर्गां वाममार्गांकडे घेऊन जातात असें गीताकारांनीं बजावले आहे.

बुद्धि आणि भावना

सारांश, आदर्श आचरणासाठीं शुद्ध बुद्धीहि हवी व अविचलित भावनाहि हवी. शुद्ध बुद्धि नसेल तर दुय्यम मूल्ये योग्य रीतीनं निर्धारित होणार नाहींत. दृढ भावना नसेल तर मूल्यांना आचरण्याकडे प्रवृत्ति होणार नाहीं. बुद्धीशिवाय भावना शक्य आहे; चांगल्या वाक्यावर श्रद्धा ठेवून कोणी सदाचरण करितो तेव्हा त्याचे ठायीं अशी बुद्धिरहित भावना आढळते. उलट भावनेशिवाय बुद्धि पाहावयाची असल्यास ती जाणत्या पण कामकामी मनुष्याच्या मनःस्थितीत आढळेल. यासाठीं आदर्श कर्माच्या प्रक्रियेत बुद्धि व भावना यांना एकमेकांचे पूरक पण परस्परभिन्न मानणें योग्य होय. या दृष्टीनं पाहता गीतेतील पुढील श्लोकाचा सुसंगत अर्थ लावणे कठीण नाहीं :

नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना

न चाभावयत. शान्तिरशान्तस्य कुतः सुखम् ॥२-६६॥

[योगयुक्त नसलेल्यास (शुद्ध) बुद्धि नसते; आणि योगयुक्त नसलेल्यास भावनाहि नसते. आणि भावनारहित मनुष्याच्या मनाला शांति प्राप्त होत नाहीं ज्याला शान्ति नाहीं त्याला सुग्न कोठून लाभणार ?] - आदर्श कर्मासाठीं शुद्ध बुद्धीहि हवी व दृढ भावनाहि हवी. मन योगयुक्त नसल्यास

त्या व्यक्तीचे ठायीं एक निश्चयात्मक शुद्धबुद्धि नसते; तिच्या ऐवजीं अनंत फाटे फुटलेल्या नानामार्गीय अनिश्चित बुद्ध्या त्याचे ठायीं असतात (२-४१). इतकेंच नव्हे तर योगयुक्त नसलेल्या व्यक्तीची कोणत्याहि ठिकाणीं इट निघाहि राहू शकत नाहीं अशा स्थितींत त्याच्या अतःकरणाळ शांति कशी लाभणार ? तें नेहमीं वाळित विषयाच्या मार्गे पिंगा घालीत तळमळतच राहणार :

चिन्तामपरिमेयां च प्रलयान्तामुपाश्रिताः

कामोपभोगपरमा एतावदिति निश्चिताः ॥ १६-११ ॥

आशापाशशतैर्वद्धाः कामक्रोधपरायणाः

ईहन्ते कामभोगार्थमन्यायेनार्थसंचयान् ॥ १२ ॥

इदमद्य मया लब्धमिदं प्राप्त्ये मनोरथम्

इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १३ ॥

असौ मया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि

ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी ॥ १४ ॥

आढ्योऽभिजनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया

यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्ये इत्यज्ञानविमोहिताः ॥ १५ ॥

[अपरिमित व आमरणान्त चितेने व्यात, कामोपभोगाच्या नाहीं लागलेले, व तांच काय तो एक पुरुषार्थ मानणारे,—११ शेंकडो आशापाशग्रथनात पसलेले, कामक्रोधपरायण, (असे हे आमुरी स्वभावाचे लोक) स्वतःच्या कामभोगासाठीं अन्यायानें द्रव्यसंचय करण्याचा प्रयत्न करीत असतात—१२. ‘ मी आज हें मिळविलें, (पुढें) तो मनोरथ पूर्ण करून घेईन, (या वेळेपावेतो) हें धन माझे झाले आहे, पुढें हें (दुसरें) देखील पुनः माझे होईल —१३. हा शत्रु माझ्याकडून नाश पावला, इतरानाहि मी ठार मारीन; मी ईश्वर, मी भोक्ता, मी सिद्ध बलवान व सुखी आहे—१४. मी धनाढ्य व कुलीन आहे, मजसमान दुसरा कोण आहे ? मी यज्ञ करीन, मी दान देईन, मी चैन करीन, ” अशा प्रकारच्या अज्ञानानें मोहित झालेले (हे आमुरी लोक असतात).] योद्धव्यात म्हणजे त्यांना स्थिर बुद्धि नसते व स्थिर भावनाहि नसते !

परंतु श्री. विनोबा भावे याना वरील श्लोकाचा (२-६६) अर्थ लाव-

ताना काहीतरी चुकल्यासारखें वाटतें ! ते म्हणतात: “ यापुढें सूत्र खाडित ज्ञाल्यासारखें दिसतें. ‘अयुक्ताला बुद्धि नाही, आणि अयुक्ताला भावना नाही’ अशी पुढें भाषा वापरली आहे. ती त्रुटित आहे. भावना हे जीवनाचे तिसरें मूल्य गीतेला सागावयाचें आहे त्यातून शांति आणि शांतीतून सुख अशी पुढचीं मूल्यें निर्माण केलीं आहेत. भावनेवाचून शांति नाही, शांतीवाचून सुख नाही, असें म्हटल्यानें भावनेची गरज लक्षात आली सयमापासून सुखापर्यंतची साखळी सयम, भावना, शांति, सुख अशी जोडली गेली. पण मध्येच बुद्धि कशाला पाहिजे ? बुद्धीचा आणि भावनेचा काहीच संबंध दाखविलेला नाही त्यामुळे बुद्धि अघा-तरी च राहिली बुद्धीला बाजूस सारून हि सयमाची गरज सिद्ध करायची असली, तर ती या सूत्राने सिद्ध होण्यासारखी आहे पण तसें अपेक्षित नाही. सयमाची गरज खरी, पण ती बुद्धीद्वारा दाखवायला हवी आहे. कसें हि पाहिले तरी हें वाक्य लटकेंच पडते. म्हणून ‘ नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य, न चा-बुद्धस्य भावना ’ सयमावाचून बुद्धि नाही आणि बुद्धीवाचून भावना नाही असें वाक्य येथे हवें आहे ” आणि आहे तीच शब्दरचना घेतली तर “ ‘ नास्ति बुद्धिर् अयुक्तस्य, अतएव न च अयुक्तस्य भावना ’ असा ‘अत-एव’ शब्दाचा अभ्याहार कल्पून निर्वाह केला पाहिजे एकूण अर्थ असा निष्पन्न झाला—‘ सयमावाचून बुद्धि नाही, बुद्धीवाचून भावना नाही, भाव-नेवाचून शांति नाही, शांतीवाचून सुख नाही. ’ ” १

परंतु, बुद्धि व भावना यात वर दर्शविलेला भेद जर ध्यानात घेतला तर गीतेच्या प्रस्तुत श्लोकाची ही अशी ओदाताण करण्याचा प्रसंग येणार नाही असें वाटतें. बुद्धीनें कर्मप्रेरक मूल्याचा निश्चय होतो, व भावना म्हणजे मूल्यावरची हृदयस्थ निष्ठा होय. अर्थात् दोन्ही गोष्टी परस्परसंबद्ध असल्या तरी भिन्नहि आहेत स्वामि आणि स्वामिनिष्ठा, पति आणि पातिव्रत्य या गोष्टी भिन्न आहेत. ज्याचे ठायीं सयम नाही त्याचे ठायीं योग्य मूल्य निश्चित करू शकणारी बुद्धीहि नसते व शिवाय स्थिर भावनाहि नसते असें वरील श्लोकात गीताकाराना सुचवावयाचें आहे. कोणाचे ठायीं बुद्धि नसली तरी आतवाक्यावरून त्याला ज्ञान होऊ शकतें. पण अशाहि ज्ञानाबद्दल स्थिर भावना असल्याशिवाय तदनुसार कर्मप्रवृत्ति कशी होणार ? याप्रमाणें बुद्धि व भावना यांची मानवी स्वभावरचनेतील परस्परपूरक परंतु भिन्न कार्यक्षेत्रें पाहून,

असयमाचा (योगहीनतेचा) या उभयतावर होणारा विपरीत परिणाम गीताकार 'नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना' या शब्दांनी वर्णित आहेत. आता या श्लोकात सयमापासून भावनेच्या द्वारा सुखापावेतो साखळी जमत परतु बुद्धीचा उल्लेख अज्ञागल्स्तनवत् वाटतो ही जी शका उरली, तिचेई निरसन या श्लोकाच्या सदर्भाकडे पाहिले म्हणजे होऊ शकेल. श्लोक ६२ व ६३ मध्ये सयमाच्या अभावी बुद्धिनाश व त्यापासून सर्वनाश हे सांगितले, व श्लोक ६४, ६५ मध्ये संयम असला म्हणजे स्थिरबुद्धि येते हे सांगितले. अशा प्रकारे संयम व बुद्धि याचा घनिष्ठ संबंध अन्वयव्यतिरेक या उभय प्रकारे वर्णन केल्यावर, त्याचे समालोचन श्लोक ६६ मधील 'नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य' या पहिल्या पदात केले, व नंतर गीताकार असयमाच्या दुसऱ्या अगाकडे वळले आहेत. 'अशा प्रकारे संयमहीन व्यक्तीच्या बुद्धीचा नाश होतो हे येथपावेतो पाहिले; पण संयमहीनतेचे परिणाम इतपतच थांबत नाहीत. ते भावनेच्या दडतेवरही होतात, व तिकडूनही दुःखासच कारणीभूत होतात, कसे ते पाहा—' हा गीताकाराचा उक्त स्यळी ध्वनि दिसतो. श्री विनोबांचा आक्षेप मान्य केल्यास श्लोक ६३ मधील 'बुद्धिनाशात् प्रणश्यति' हे शब्द व्यर्थ ठरून, त्या श्लोकातील 'स्मृतिभ्रंशात् बुद्धिनाश.' येथपावेतो आलेले सून नंतर श्लोक ६६ मध्ये (त्यांनी स्वतः सुचविलेल्या) 'न चाबुद्धस्य भावना' या शब्दांनी पुढे चालू होईल. पण असे म्हटल्यास श्लोक ६४ व ६५ हे विनाकारणच एका विषयाच्यामध्ये घातल्यासारखे ठरतील! साराश, त्या आक्षेपानुसार श्लोक ६३ चा चवथा पाद, श्लोक ६४ व ६५ संपूर्ण, व श्लोक ६६ चा प्रथम पाद हे सारे अस्थानी ठरते! पण वस्तुतः ते तसे नाही परिणामविचाराची आवश्यकता

विवेकच बुद्धीचे द्विविध कार्य वर उल्लेखिले आहे : दुय्यम मूल्ये निश्चित करणे हे एक, व प्रत्येक विशिष्ट कर्माचा तपशील ठरविणे हे दुसरे. बुद्धीची ही उभय कार्ये परिणामाचा विचार करूनच केली जातात हे अवश्य ध्यानांत घेतले पाहिजे. निब्रह्मना कर्माकर्मनिर्णयाचा त्याशिवाय अन्य योग्य मार्ग नाही. ज्या कर्मांचा परिणाम प्रत्यक्षपणे अथवा (दुय्यम मूल्याच्या द्वारा,

१ आणि यासाठीच प्रो. सिज्जिक याच्या पुढील उद्गाराशी आम्ही सहमत आहो. "No morality ever existed which did not consider ulterior consequences to some extent"—*The Methods of Ethics* (1907), P. 96.

अर्थात्) अप्रत्यक्षपणे अतिम मूल्यप्राप्तीस साध्यभूत ठरेल ते कर्म इष्ट (कार्य) व याविपरीत कर्म अनिष्ट (अकार्य) होय. गीता परिणामविचाराच्या विरुद्ध आहे असा समज अनेक वेळा व्यक्त झालेला आढळतो. परंतु तो अशतःच सत्य आहे. कर्मांच्या परिणामाचा विचार सर्वस्वी यळून त्याची नीतिअनीति निश्चित करणे अशक्य आहे; ज्यांनी तसा प्रयत्न केला त्याच्या पदरी अपयशच आलें हे पुढें आम्ही दाखविणार आहोंत. इतकेंच कीं, परिणामाचा हा विचार कधीं प्रत्यक्षपणे तर कधीं अप्रत्यक्षपणे केला जातो. याचेंहि सविस्तर विवेचन पुढें येणारच आहे. गीतोक्त नीतिशास्त्रात परिणामविचाराला मुळींच स्थान नाहीं, कर्माकर्मनिर्णयात गीता सर्वस्वी कर्त्यांच्या निष्कामवृत्तीवर भर देऊन परिणामाविषयी पूर्ण उदासीनता शिकविते, हा ग्रह यथार्थ नाहीं. कर्त्यांची वृत्ति निष्काम असली तरी कर्माचा तपशील खरोखर इष्ट असेल तरच ते कर्म कार्य ठरेल. कर्मप्रेरक मूल्य चागळेंहि असलें तरी, विवेचक बुद्धीच्या दोषामुळें, कर्माचा तपशील प्रत्यक्षतः त्या मूल्याकडे नेणारा नसेल तर तें कर्म अकार्य ठरेल. कर्मांच्या तपशिलाची इष्टानिष्टता अशा प्रकारें त्याच्या परिणामावर निर्भर असते.

परिणामांचे प्रकार

यासाठीं परिणाम किती प्रकारचे असू शकतात, त्या सर्वांबद्दलच कर्त्यांस जबाबदार धरितां येतें काय, नसल्यास कोणत्या परिणामाबद्दल कर्ता जबाबदार धरला जाऊ शकतो व कोणत्याबद्दल नाहीं, इत्यादि माहिती आपल्या पुढील विवेचनासाठीं आवश्यक आहे. हें विवेचन आम्हीं “नीति आणि कलेपासना” या पुस्तकात केलें असल्यानें त्यातील आवश्यक उतारा येथें देतो.

“परिणामाचे पुढील प्रकार करता येतातः

परिणाम	{	अपेक्षित —	{	इच्छित (म्हणजे हेतु. याला आग्ल भाषेत Motive असें म्हणतात.)
				अनिच्छित (याला काही पाश्चिमात्य नीतिशास्त्र Intention असें म्हणतात.)
		अनपेक्षित	{	खरोखर अनपेक्षित असतांही ज्याची अपेक्षा कर्तानें करणें शक्य व आवश्यक होतें असे.
				ज्याची अपेक्षा करणें कर्त्यांच्या शक्तीबाहेर होतें असें.

यापैकी पहिले इच्छित अपेक्षित परिणाम म्हणजेच कर्त्याच्या मनातला मूळ हेतु होय. याचीच कल्पना प्रथम त्याचे मनात उद्भवून तिला मूर्त स्वरूप देण्यासाठी तो कार्यास प्रवृत्त झाला असतो. हे परिणाम त्या कृतीपासून खरोखर घडून आले तर तो आपलें कार्य सफल झालें असें समजतो; व उलट-पधी विफल झालें असें मानतो..... ज्याअर्थी हे परिणाम घडवून आणण्यासाठीच कर्ता कार्याला प्रवृत्त झाला असतो, त्याअर्थी त्यांच्या बरेवाईट-पणाची जबाबदारी त्याचे शिरावर आल्यावाचून राहणार नाही, हें उघड आहे. इतकेंच नव्हे, तर शेवटीं ते परिणाम प्रत्यक्ष घडून न आले तरी देखील त्यांना हेतुस्थान दिल्याबद्दलही कर्त्यांवर जबाबदारी येते.....

परतु सर्व इच्छित परिणाम अपेक्षित असले तरी सर्वच अपेक्षित परिणाम इच्छित असतात असें मात्र नव्हे^१. कित्येक प्रसर्गां आपल्या कृतीपासून एखादा विशिष्ट परिणाम घडून येणार आहे असें आपल्यास माहित असतें परतु तो परिणाम इच्छित नसतो, इतकेंच नव्हे तर कधी कधी तो परिणाम घडून न यावा अशीहि आपली इच्छा व एतपट असते. पण त्या मूळ हेतूच्या सफलतेला तो परिणाम अपरिहार्यच असला तर नाइलाजास्तव आपण त्यालाहि घडून येऊ देतो. अशा वेळेस तो अपेक्षित असतो, पण इच्छित नसतो..... शस्त्रक्रिया करताना रोग्याला होणारा त्रास हा चिकित्सकाचा एक अपेक्षित परिणाम असला, तरी तो इच्छित होता असा आरोप कोणी केल्यास चिकित्सक साहजिकच आक्षेप घेईल माता मुलाला मारते तेव्हा आपल्या कृत्यापासून त्याला दुःख होईल हें तिला माहित असतें. परतु, तिचा हेतु मुलाला सुधरविणें हा असून त्याला दुःख देणें हा नसतो हें कोणास सांगायलास पाहिजे असें नाही. तथकाला इद्र सोडीत नाही असें पाहताच दोघाच्याहि आहुति यज्ञात टाकू पाहणाऱ्या जनमेजयाच्या कृत्याचा तथकवध हा इच्छित परिणाम झाला असता, पण इद्रवध हा अपेक्षित परतु अनिच्छित परिणामाच्या सदरात गेला असता.

१ यातील इच्छित अपेक्षिताना consequences व अनिच्छित अपेक्षिताना concomittants अशा भिन्न संज्ञा देऊन प्रो सिज्विक् यानीं यातला भेद मार्मिक रीतीनें व्यक्त केला आहे (*The Methods of Ethics*, PP. 110-111). मात्र या शब्दद्वयोजनेनुसार सर्वसाधारण 'परिणाम' शब्दाचा आन्व पर्याय 'Effects' मानावा लागेल.

या अपेक्षित परतु अनिच्छित परिणामाची जबाबदारी कर्त्यावर कितपत येते हे पाहू गेल्यास असे आढळून येते की, यासंबंधात होय किंवा नाही असे सर्वत्र लागू पडणारे एकठासाचें उत्तर देणें शक्य नसून, ही जबाबदारी प्रत्येक कृतीच्या विशिष्ट परिस्थितीवर अवलंबून राहिल जर मूळ इच्छित परिणाम चांगले असतील, व ते घडून येण्यासाठी अपेक्षित अनिच्छित परिणाम अपरिहार्य असतील, तर त्याच्याविषयी, ते वाईट असले तरी, कर्त्यावर काही जबाबदारी येणार नाही. उलटपक्षां, मूळ हेतूच वाईट असला तर ते अनिच्छित परिणाम अपरिहार्य असले तरी कर्त्यावर त्यांचा जबाबदारी आल्या शिवाय राहणार नाही. उदाहरणार्थ, आपल्या वैयक्तिक शत्रूचा खून करताना त्याच्या बरोबरच्या दुसऱ्या एका मनुष्यालाहि मारणें कोणाला भाग पडल, तर त्याला उभयताच्या मृत्यूबद्दल जबाबदार धरलें जाईल, जर अनिच्छित अपेक्षित परिणाम अपरिहार्य नसून टाळता येण्यासारखे असतील, तर मान त्याची जबाबदारी, मूळ हेतू कसाहि अमला तरी, कर्त्यावर आलीच पाहिजे. याशिवाय, जेथें हे परिणाम मूळ हेतूस अपरिहार्य असतील तेथें देखील तो मूळ हेतू तरी घडवून आणणें आवश्यक होतें किंवा काय हे पाहिलें पाहिजे.....

येथपावेतों आपण ज्या परिणामाचा विचार केला ते सर्व अपेक्षित होते. आता अनपेक्षित परिणामाचा विचार करू लागल्यास आपल्यास प्रथमच याचे दोन भाग पाडावे लागतील. याचा एक प्रकार म्हणजे ज्याची अपेक्षा करणे कर्त्यास शक्य अमताहि त्यानें तशी केली नाही, असे परिणाम. या परिणामाच्या जबाबदारीतून कर्ता सुद्ध शकणार नाही. उदाहरणार्थ, एखाद्या खोलीत सात आठ वर्षांचा एक लोडकर मुलगा खेळत असता एक मनुष्य तेथें भिंतीशीं भरलेली बंदुक ठेवून बाहेर गेला. थोड्याच वेळात त्या मुलानें तिला हात लावल्यानें ती उडाली व काही अपघात झाला. या प्रसंगी जर तो मनुष्य 'असें काही होईल याची मला कल्पनाच आली नाही' असें म्हणून आपला बचाव करू पाहील, तर कोणीहि सुद्ध 'ती गोष्ट इतकी साहजिक व उघड होती कीं, तुला तिची कल्पना यावयास पाटिजे होती' असेंच उत्तर देणार नाही काय ? साराश, ज्याची अपेक्षा करण्यासाठी एखाद्या विशिष्ट कर्त्याच्या ठायीं असलेल्यापेक्षा अधिक ज्ञानाची व बुद्धीची गरज नसते, त्या परिणामाबद्दलची जबाबदारी ते कर्त्याकडून खरोखर अनपेक्षित असले तरी,

तो दूर टाकू शकणार नाही. मनात यरिंकिततहि स्वार्थापेक्षा न ठेवता, शुद्ध हेतूनें देखील कोणी वैद्यकशास्त्रातील अर्धघट विद्यार्थी एखाद्या दुर्घरोगपीडित रग्णावर शस्त्रक्रिया करून त्याच्या अकाली निघनास कारणीभूत होईल, तर जवळच राहात असलेला त्याचा वैद्यविद्यापारगत शिक्षक त्यास या जीवितहानी-बद्दल जबाबदार धरल्यावाचून राहणार नाही.

आता जे परिणाम कर्त्याकडून अनपेक्षित असून ज्याची अपेक्षा करणें त्याला खरोखर शक्यहि नव्हतें, अशा परिणामाची जबाबदारी मात्र त्याच्यावर केव्हाही टाकता येणार नाही. भरलेली बटुक एखाद्या आलमारींत शक्य तितक्या काळजीनें ठेवून ताळा लावल्यानंतर कोणी बाहेर गेला असताना, त्याच्या पश्चात् आलेल्या पाहुण्याचा कोणी व्रात्य मुलगा तेथें शिरून कोठून दुसरीकडून किडो मिळवून त्या बटुकीस हात लावेल, तर त्याला त्या गृहस्थानें काय करावें ? कालिदासशूद्रकादिकांनी नाटकें लिहिलीं त्यावेळेस तरुण विद्यार्थीवर्गाचें जीवन अनेक कडक निर्वेधानीं जप्तडलेलें असून, त्यांची नाटकें बऱ्हाशीं प्रौढ, विवाहित व सुविद्य स्त्री-पुरुषाचेच दृष्टीस पडण्याचा सभय होता. अशा स्थितींत काही शतकानंतर मुद्रणकलेचा प्रसार होऊन आपल्या नाटकाच्या शेंकड्यांनीं प्रती निघतील, अनेक तरुण अपकबुद्धीच्या स्त्री पुरुष विद्यार्थ्यांच्या हातीं त्या जाऊन त्यांना जाहीरपणें तीं नाटकें शिकविण्यात येतील, त्याबरोबर सभोवतालची परिस्थिति इतकी बिघडेल कीं, दिवसां आपल्या नाटकातील शृंगार वाचून सायकाळींच अनेक अनिष्ट दृश्ये चलचित्रपटात प्रत्यक्ष पाहिलीं जाताल, मनुष्याला आपल्या वृत्ति ताब्यात ठेवण्यास शिकविणाऱ्या निर्वेधाना झुगारून देण्यात येईल, इत्यादि गोष्टींची विचान्या कालिदासशूद्रकादिकाना मुळींच कल्पना नसली तर त्यात त्याचा काय दोष ? मग, तरुणांच्या मनोवृत्ति त्रिषडविण्याबद्दलचा आरोप त्याचेवर करण्यापूर्वी या गोष्टीचा विचार आधुनिक मुजानीं करावयास नको काय ?" १

हेतु आणि परिणाम

परिणामासबद्दीच्या खरील विवेचनावरून हें कळून येईल कीं, हेतु व परिणाम यात कित्येक प्रसर्गी मानण्यांत येणारा परस्परविरोध वस्तुतः नसतो. कर्मांची नीतिमत्ता हेतूरून ठरवावी किंवा परिणामावरून ठरवावी असा

प्रश्न विचारण्यात येतो, तेव्हा हेतु व परिणाम याची परस्परभिन्नता त्यांत गृहीत धरलेली असते. पण वास्तविक पाहता हेतु हा परिणामाचाच एक प्रकार आहे. अपेक्षित इच्छित परिणामाना हेतु म्हणतात. मात्र केवळ इतक्याच परिणामावर कर्माची नीतिअनीति अवलंबून ठेविता येत नाही. केवळ इच्छितच नव्हे तर सर्व अपेक्षित परिणाम, व त्याशिवायहि ज्याची अपेक्षा करणे कर्त्याच्या बुद्धीच्या आवाक्याचाहेर नव्हेंत असे अनपेक्षित परिणाम, हे सर्व कर्माच्या नीतिअनीतीवर प्रकाश टाकित असतात. साराश, ज्या अनपेक्षित परिणामाची अपेक्षा करणे कर्त्यास सहजासहज शक्य नव्हेंत तेवढे वगळून इतर सर्व परिणामावरून कर्माची कार्याकार्यता ठरत असते. हेतु चागला असेल तर प्रत्यक्ष परिणाम कसेहि झाले तरी तें कर्म नैतिक मानावें हें मत योग्य नव्हे.

यावरून आता नीतिशास्त्रविषयक चर्चेत नेहमी कानावर येणाऱ्या “शुद्ध बुद्धि” या शब्दप्रयोगाचाहि वास्तव अर्थ वाचकाच्या ध्यानात येईल असे घाटने. कधी कधी शुद्ध बुद्धि म्हणजे परिणामविचाराला सर्वस्वी बहिष्कृत मानणारी बुद्धि असा अर्थ केला जातो. या अर्थानें शुद्ध बुद्धि शक्य नसून ती एक असंभवनीय कल्पना आहे. कोणतेहि ऐच्छिक कर्म घेतले तरी तें प्राप्त परिस्थितीला कोणत्या ना कोणत्या मूल्याकडे घेऊन जाण्याच्या दृष्टीने— म्हणजेच प्राप्त परिस्थितीवर काही एक विशिष्ट परिणाम घडवून आणण्याच्या हेतूने केले जाते. याशिवाय अन्य प्रकारे केले गेलेले ‘कर्म’ ऐच्छिक ठरणार नाही. आणि अनैच्छिक नैसर्गिक शारीरिक हालचालींच्या बाबतीत बुद्धीचा प्रश्न उद्भवतच नाही; निदान तीं कर्मे नीतिशास्त्राच्या कक्षेत येत नाहीत. शुद्ध बुद्धीचा दुसरा अर्थ केवळ हेतुशुद्धता असा केला जातो. या अर्थानें ती कर्माच्या नीतिअनीतीची पर्याप्त कसोटी नव्हे हें वर दाखविलेंच आहे. यासाठी या बुद्धीच्या कार्यक्षेत्रात उपरोक्त प्रथम तीनहि प्रकारच्या परिणामाचा विचार समाविष्ट मानला पाहिजे. याशिवाय बुद्धीचे शुद्धत्व म्हणजे केवळ निष्कामता (निर्ममता, निस्वार्थता) असेहि कधीकधी म्हटले जाते. परंतु निष्कामता हा एक नकारार्थी शब्द असल्याने केवळ तेवढ्याने आदर्श कर्माचे वर्णन पूर्ण होणार नाही. एखाद्या कर्माचे परिणाम कर्त्याच्या वैयक्तिक दृष्टीने स्वार्थरहित असूनहि ते जर प्रत्यक्षपणे परहितपरहि नसले—किंबहुना

परहितवाधकच असले—तर तें कर्म निष्काम असूनहि चागले ठरणार नाही. माझ्या कृतीनें जर इतर कोणाचें व्यर्थ नुकसान झालें, तर केवळ त्यात माझा कोणताहि स्वार्थ नव्हता इतकेंच म्हणून माझी नैतिक दृष्ट्या सुटका होणार नाही. वैद्याच्या परिहार्य चुकीमुळे रुग्णास अपाय झाला, तर यात वैद्यानें स्वतःसाठी एक पैचीहि किंवा अन्य कोणतीहि अपेक्षा बाळगली नव्हती—त्याची मुद्धि शुद्ध म्हणजे निष्काम होती—इतकें म्हणून त्या कर्माचें समर्थन होऊ शकणार नाही. याचाच अर्थ असा की, आदर्श ऐच्छिक कर्म केवळ निष्काम असून भागणार नाही तर तें कार्यहि असलें पाहिजे !

प्रकरण सोळावें



वैथेम व मिल यांचा उपयुक्ततावाद



निष्काम आणि कार्य

सांगील दोन प्रकरणात वर्णन केलेली ऐच्छिक कर्मांची प्रक्रिया व तदनुपगानें दिलेली परिभाषा आपल्या यापुढील विवेचनात पुष्कळ उपयुक्त ठरेल. गीतोक्त आदर्श कर्म केवळ निष्काम (व निरहकार) असतें इतकेंच नव्हे, तर तें कार्यहि असतें. सकाम निष्काम भेदाचा सबंध प्रेरक मूल्याशी, कर्म-प्रेरणेशी, असतो. कार्य-अकार्य भेदाचा सबंध प्रत्यक्ष प्राप्त परिस्थिति लक्षात घेऊन निश्चित केलेल्या कर्मांच्या तपशिलाशी असतो. प्रथम प्रकारच्या भेदानें कर्म करण्याचें ठरविण्याच्या वेळची कर्त्याची प्रवृत्ति कशा प्रकारची आहे, त्याचा एकदर दृष्टिकोन कोणत्या स्वरूपाचा आहे, हें कळतें; द्वितीय प्रकारच्या भेदानें त्याच्या विवेचक बुद्धीचें स्वरूप ध्यानात येतें. ही बुद्धि इच्छित व अपेक्षित परिणामाचा विचार करून, प्रत्यक्ष परिस्थितीकडे पाहून, साधनें निश्चित करून, कर्माचा तपशील ठरविते. मूळ प्रेरक मूल्य हें प्रवासाच्या अंतिम साध्यासमान होय. काशीस जावयाचें इतकेंच म्हटल्यानें प्रवासाची ठोकळ दिशा कळेल; परंतु मार्गाचा, वाहनाचा, व इतर तपशील ज्ञात होणार नाही तद्वत् अमुक कर्म कर्ता निष्कामतेनें करित आहे असें म्हटल्यानें त्याचा दृष्टिकोन, त्याच्या अतःकरणाची वृत्ति, दिग्दर्शित होईल, तें कर्म 'कसे' आहे 'का' आहे, 'कशासाठी' आहे, हें कळेल, पण तेवढ्यानेंच तें 'काय' आहे हें कळणार नाही. आणि ज्याप्रमाणे काशीला जाण्याची मूळ प्रेरक इच्छा मनीं असून

हि प्रत्यक्ष प्रवासाचा तपशील ठरवितेवेळीं एखादी व्यक्ति अज्ञानामुळें भलताच चुकीचा मार्ग निश्चित करू शकते, तद्वत् परहितान्या निष्काम ध्येयानें प्रेरित होऊन आरमिलेलें कर्म देखील प्रत्यक्ष तपशिलाच्या दृष्टीनें अकार्य म्हणून चुकीचें ठरू शकेल. याप्रमाणें मूळ कर्मप्रवृत्ति निष्काम असूनहि मनुष्याचें आचरण बौद्धिक घाटाळ्यामुळें सदाप ठरू शकतें. अर्जुनाचा मोह याच स्वरूपाचा होता. तो सक्काम नव्हता. अर्जुन मनानें निष्काम पण कार्यकर्मविरोधी झाला होता. त्याची विवेचक बुद्धि 'मोहकलिला'त सापडली होती; 'श्रुतिविप्रतिपन्ना' होऊन ती 'प्रज्ञावाद' करू लागली हाती! त्याची अतिम ध्येयभावना व म्हणून मूळ कर्मप्रेरणा चूक नव्हती, पण त्या ध्येयाप्रत पोचण्यासाठी वस्तुतः तो योग्य मार्गावरच असता तो मार्ग चुकीचा आहे असें त्याची विवेचक बुद्धि त्याला उगीचच सागत होती. श्रीकृष्णानें ही त्याची चूक त्याच्या नबरेस आपून त्याला त्याच (धर्मयुद्धस्वरूपी) मार्गात स्थिर केलें.

व्यवसायात्मिका बुद्धीनें मूल्ये निश्चित होऊ शकतात, त्याचे ठायीं भावना असली म्हणजे मग प्राप्त परिस्थितीच्या अवलोकनानें (ती परिस्थिति त्या मूल्याच्या तुलनेत कमी भरते असें व्यक्तीस भासल्यास) टोकळस्वरूपी कर्मप्रवृत्ति होते. यानंतर विवेचक बुद्धि या परिस्थितीत (त्या मूल्याप्रत जाण्यासाठी) काय कर्म करावयाचें याचा—म्हणजे कर्माच्या तपशिलाचा—चिक्त्सक विचार करून निर्णय देते. गीताक्त आदर्श कर्मात कर्मप्रवृत्ति व कर्मतपशील हीं उभय शुद्ध असली पाहिजेत व शिष्याय कर्ता निरहकार असला पाहिजे. गीतेच्या या आदर्श कर्मकल्पनेचें स्पष्टीकरण करण्यापूर्वी यासंबंधात काही प्रमुख पाश्चिमात्य नीतिपथाच्या मताची चर्चा आम्ही या व पुढील प्रकरणात करणार आहों. या चर्चेच्या पार्श्वभूमीत गीताप्रणीत कर्माकर्ममीमासेचें स्वरूप व महत्त्व अधिक स्पष्टपणें ध्यानात येईल. पैकीं या प्रकरणात आपण आग्ल नीतिशास्त्रवेत्ते बॅथॅम^१ व मिल^२ यांचा जो उपयुक्ततावाद नामक प्रसिद्ध पथ आहे त्याचें परीक्षण करू.

१ जावनकाल इ स १७४८-१८३२ ग्रंथ *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (इ स १७८९). याशिवाय *Deontology* नामक पुस्तक मृत्यूनंतर प्रकाशित झालें

२ जॉन स्टुअर्ट मिल, प्रसिद्ध आग्ल तत्त्ववेत्ता, जावनकाल इ स. १८०६-१८७३ यांनी अर्थशास्त्र, नातिशास्त्र, तर्कशास्त्र, इत्यादि अनेक विषयावर महत्त्वाचें लेखन केल आहे.

उपयुक्ततावादः पुष्कळांचे पुष्कळ सुख

उपयुक्ततावादाच्या मताप्रमाणे सुख हेच जीवनाचे एकमेव ध्येय, व म्हणून कर्माची नीतिअनीति ठरविण्याचे गमक आहे. कर्माची इष्टानिष्टता त्याच्या परिणामावरून ठरते. ज्या प्रमाणात ते परिणाम सुखवर्धक व दुःख-शामक असतील त्या प्रमाणात कर्म नैतिक ठरेल, उलटपक्षां तें अनैतिक ठरेल. परंतु इतके म्हटल्यानेच सुटण्याइतका नीत्यनीतीचा प्रश्न सुलभ नाही ! सुख खरे; पण कुणाचे ? स्वतः कर्त्याचे की इतराचे ? स्वतःचेच म्हळें तर हा उघडउघड चार्वाकपथी स्वार्थी प्रकार होईल याची या आधुनिक उपयुक्तता-वाद्यांना जागीव होती. बैथेम व मिल हे दोघेहि व्यक्तिः उदारमतवादी व समाजोत्कर्षेच्छु होते. त्यांच्या नीतिविषयक विवेचनात दोष असले तरी त्यांचे-विशेषतः मिलचे-प्रमुख सिद्धांत एकरुदीत परार्थपरायणच आहेत. प्रत्येकानें सदैव केवळ स्वसुखासच प्रत्यक्ष ध्येय मानाचें हा एक निकृष्ट नीति-पथ होईल हें ते जाणून होते. ज्या समाजातील व्यक्तींचें ध्येय असें असेल तो आज ना उद्या रसातळास जाईल यात काय संशय ? म्हणून कर्माच्या कार्याकार्यतेचें गमक सुख हेच असलें तरी हें सुख म्हणजे व्यक्तीचें स्वतःचेच सुख नसून समाजातील 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख' (शक्य तितक्या मोठ्या जनसंख्येचे शक्य तितकें मोठें सुख) हें होय, असें आमहानें प्रतिपादून यांनी आपल्या उपयुक्ततावादाचें स्वरूप उज्वल करण्याचा प्रयत्न केला आहे. कोणतेहि दृष्ट स्वभावतःच चांगलें अगर वाईट नसून, त्याच्या परिणामां किती प्रमाणात जनसौख्य साध्य होतें यावर त्याची इष्टानिष्टता अवलंबून असते. एकच कृत्य एका परिस्थितीत या दृष्टीनें सुपरिणामी तर अन्य परिस्थितीत तद्विपरीत ठरू शकेल. यामुळे उपयुक्ततावाद्यांची नीतिअनीतीची कसोटी नेहमीं परिस्थितिसापेक्ष असते; त्रिफलाबाधित नैतिक टरणाचीं कर्मे या मतानुसार सरोक्षर सभ्यनीय वाटत नाहीत. सुख व दुःख हे सवेदना-प्रसार असल्यानें हे बाह्य परिस्थितीवर अवलंबून तर असतातच; परंतु त्या-धिवाय प्रत्येक व्यक्तीच्या विशिष्ट मानसिक रचनेवर व अवस्थेवरहि ते अवलंबून असतात.

इतरांचें सुख साधताना व्यक्तीला स्वतःला त्या कर्मानें नेहमींच सुख होईल असें नव्हे. किती तरी प्रसंगी परार्थ साधण्यासाठीं कर्त्याला स्वसुखाचा होम द्यावा लागतो. अशा वेळीं व्यक्ति स्वसुखानें आत्मसंज्ञाकडे वळेल काय ?

हि प्रत्यक्ष प्रवासाचा तपशील ठरवितेवेळीं एखादी व्यक्ती अज्ञानामुळे भलताच चुकीचा मार्ग निश्चित करू शकते, तद्वत् परहिताच्या निष्काम ध्येयानें प्रेरित होऊन आरमिलेलें कर्म देखील प्रत्यक्ष तपशिलाच्या दृष्टीनें अकार्य म्हणून चुकीचें ठरू शकेल. याप्रमाणें मूळ कर्मप्रवृत्ति निष्काम असूनहि मनुष्याचें आवरण बौद्धिक घाटाळ्यामुळे सदाप ठरू शकतें. अर्जुनाचा मोह याच स्वरूपाचा होता. तो सकाम नव्हता. अर्जुन मनानें निष्काम पण कार्यकर्मविरोधी झाला होता. त्याची विवेचक बुद्धि 'मोहकालिला' त सापडली होती; 'श्रुतिविप्रतिपत्ता' होऊन ती 'प्रज्ञावाद' करू लागली होती! त्याची अतिम ध्येयभावना व म्हणून मूळ कर्मप्रेरणा चूक नव्हती; पण त्या ध्येयाप्रत पोचण्यासाठीं वस्तुतः तो योग्य मार्गावरच असता तो मार्ग चुकीचा आहे असें त्याची विवेचक बुद्धि त्याला उगीचच सागत होती. श्रीकृष्णानें ही त्याची चूक त्याच्या नजरेस आणून त्याला त्याच (धर्मयुद्धस्वरूपी) मार्गांत स्थिर केलें.

व्यवसायात्मिका बुद्धीनें मूळ्यें निश्चित होऊ शकतात; त्याचे ठायीं भावना असली म्हणजे मग प्राप्त परिस्थितीच्या अवलोकनानें (ती परिस्थिति त्या मूल्याच्या तुलनेंत कमी भरते असें व्यक्तीस भासल्यास) टोकळस्वरूपी कर्म-प्रवृत्ति होते. यानंतर विवेचक बुद्धि या परिस्थितीत (त्या मूल्याप्रत जाण्यासाठीं) काय कर्म करावयाचें याचा—म्हणजे कर्माच्या तपशिलाचा—चिकित्सक विचार करून निर्णय देते. गीताकृत आदर्श कर्मांत कर्मप्रवृत्ति व कर्मतपशील हीं उभय शुद्ध असलीं पाहिजेत व शिवाय कर्ता निरहकार असला पाहिजे. गीतेच्या या आदर्श कर्मकल्पनेचें स्पष्टीकरण करण्यापूर्वी यासंबंधात काही प्रमुख पाश्चिमात्य नीतिपथाच्या मताची चर्चा आम्ही या व पुढील प्रकरणात करणार आहों. या चर्चेच्या पार्श्वभूमीत गीताप्रणीत कर्माकर्ममीमाषेचें स्वरूप व महत्त्व अधिक स्पष्टपणें घ्यानात येईल. पैकीं या प्रकरणात आपण आग्ल नीतिशास्त्रेचे बघेंम^१ व मिल^२ यांचा जो उपयुक्ततावाद नामक प्रसिद्ध पथ आहे त्याचें परीक्षण करू.

१ जावनकाल इ स १७४८-१८३२. ग्रंथः *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (इ. स. १७८९). याशिवाय *Deontology* नामक पुस्तक मृत्यूनंतर प्रकाशित झालें

२ जॉन स्टुअर्ट मिल, प्रसिद्ध आग्ल तत्त्ववेत्ता, जीवनकाल इ स. १८०६-१८७३. यांनी अर्थशास्त्र, नातिशास्त्र, तर्कशास्त्र, इत्यादि अनेक विषयावर महत्त्वाचें लेखन करत आहे.

मानवी मनाचा नैसर्गिक कल स्वसुखाकडे आहे किंवा परसुखाकडे आहे? निसर्गतः मानवी मन स्वसुखपरायणच असते असा या उपयुक्तावाद्याचा विश्वास आहे. मनुष्याचा, किंवाहुना अखिल जीवजाताचा, उपजत कल स्वसुखाकडेच असून, परार्थप्रवृत्ति त्याला मुद्दाम शिकवावी लागते अशी याची भूमिका आहे. मानसशास्त्रीय दृष्टिकोनाने वस्तुस्थिति वर्णावयाची झाल्यास मनुष्य जात्या स्वसुखप्रवृत्त “असतो”, मात्र नीतिशास्त्रदृष्ट्या आदर्शाचा विचार करावयाचा असल्यास त्याने परसुखप्रवृत्त “व्हावे” किंवा “असले पाहिजे”, असा उभय दृष्टिकोनांचा हे समन्वय करू पाहतात.

परंतु असा समन्वय करणे ही याना घाटते तितकी सोपी गोष्ट नाही! स्वसुख व परसुख याची समाधानकारक सांगड घालण्याच्या प्रयत्नाच्या सडकावर नीतिशास्त्रातील अनेक पथोपपथाची जहाजे आजवर फुटली आहेत! हा मेळ घालण्याच्या प्रयत्नात बेंथॅम आणि मिल यांच्या विवेचनांत भरपूर विसंगति व तर्कदुष्टता शिरली आहे! त्यातहि बेंथॅम हे प्रारंभीच्या स्वसुखपर भूमिकेला मिलपेक्षा अधिक चिकाटीने चिकटून राहिल्याने त्यांच्या लेखनात अतर्गत विसंगति त्या मानाने कमी आहे. परंतु मिलची वृत्ति जात्याच उदार व दृष्टिकोन एकदरीत विशाल असल्याने, आपल्या विवेचनाचा रथ कसेहि करून बहुजनहितैषी निःस्वार्थ स्वरूपाच्या अंतिम साध्याप्रत नेऊन पोचविण्याच्या उद्यमात त्यांनी विसंगतीची आडवळणे घेण्याबद्दल विशेष पर्वा वाळगल्याचे दिसत नाही! तर्कशास्त्रावर मान्यताप्राप्त ग्रंथ लिहिणाऱ्या या तत्त्वविवेचकाने आपल्या नीतिशास्त्रनिरूपणात केलेले अनेक हेत्वाभास हे वाङ्मयक्षेत्रातील एक आश्चर्यच होय!

उपयुक्तावाद्यांचे लौकिक सुख आणि गीतेतला अलौकिक आनंद

बेंथॅम व मिल यांच्या विचारसरणीतील हे सारेच दोष येथे विषद करून सांगणे शक्य नाही. आपल्या प्रस्तुत विषयास सन्नधित इतकीच त्याची चर्चा आपल्यास येथे करावयाची आहे. यासंबंधात प्रथमच लक्षात घेण्यायोग्य गोष्ट म्हणजे ज्या मुसाला हे अंतिम ध्येय मानतात ते केवळ लौकिक सुख होय या स्थळी आम्ही ‘लौकिक’ असा शब्द वापरला आहे; ‘ऐंद्रियिक सुख’ असे म्हटले नाही. कारण तुम्ही अंतिम ध्येय म्हणून मानलेले सुख म्हणजे केवळ ऐंद्रियिक सुख आहे असे म्हटल्यास किंवा मुचयिस्थ्यास याना मोठा राग येतो;

व आमच्या मताची ही व्यर्थ नालस्ती आहे असे हे म्हणतात. कुत्रा, माजर, डुकर, इत्यादि जनावराना केवळ ऐंद्रियिक सुखच शक्य असले, तरी मानवी प्राण्याची सुखोपभोगशक्ति केवळ तेवढ्यापुरतीच सीमित नसून त्याव्यतिरिक्त इतरहि उच्च प्रकारच्या सुखाचा अनुभव घेणे मनुष्याला शक्य असते, व अशा रीतीने जे जे म्हणून सुख मनुष्याला उपभोगणे शक्य आहे ते सारे आम्ही प्रतिपादित असलेल्या सुखस्वरूपी ध्येयात अंतर्भूत मानले पाहिजे असा युक्तिवाद मिल यांनी स्वसमर्थनार्थ केला आहे.^१ परंतु तो तितक्यापुरता बरोबरहि असला तरी ऐंद्रियिक सुखाव्यतिरिक्त इतर मानवी सुखाची जी उदाहरणे मिल व बैथेम यांनी दिली आहेत, ती पाहता त्यांचे हे सुख म्हणजे केवळ लौकिक सुख असून, ज्या अलौकिक स्थितप्रज्ञजन्य आनंदावस्थेचे दर्शन गीतेंत घडते, त्याची कल्पना या पाश्चिमात्य उपयुक्ततावाद्यांच्या विचारसरणीत आढळून येत नाही असे म्हणणे भाग आहे. गीतोक्त शुद्ध आनंद एकजिनसी व अखंड आहे, तर मिल सुखात भिन्न भिन्न विभाग कल्पितात.^२ गीताप्रणीत आनंद एकस्वरूपी भेदरहित आहे तर मिल सुखात प्रकारभेद मानतात^३. मनातल्या सर्व स्वसुखपर इच्छा विराम पावल्याशिवाय तो शाश्वत आनंद प्राप्त होणार नाही असे गीताकार म्हणतात, तर मिल सुख स्वरूपी अंतिम ध्येयात गायनश्रवणाचे सुख, शारीरिक आरोग्याचे सुख, सत्तेचे सुख, स्वकीर्तीचे सुख, किंवा द्रव्यप्राप्तीने होणारे सुख अशासारख्या गोष्टींचाहि समावेश करतात. " न प्रहृष्यत्प्रिय प्राप्य " (५-२०) असा आदेश देऊन

१ *Utilitarianism* (Longmans, Green & Co, London, eleventh edition, 1891) pp. 10-11.

२ *Ibid* pp. 54, 55, 56, 57.

३ *Ibid* pp 11-14. हे सारे प्रकारभेद लौकिक सुखाच्या क्षेत्रातच मोडत असल्याने, हे प्रकारभेद मानूनहि मिल अलौकिक आनंदाप्रत पोचत नाहीत आणि निवाय, सुखात प्रकारभेद मानणे हे 'सुख हेंच केवळ एक ध्येय आहे' या मिलच्या मूलभूत भूमिकेशी विसंगत ठरते ते वेगळेच.

४ *Ibid* pp. 54-57; see specially: "They are some of the elements of which the desire of happiness is

गीता मनाच्या धुन्वावस्थेचा अवेहेर करिते, तर मिल मानसिक धुन्वावस्थेला (Excitement) मानवी सुखाचा एक आवश्यक घटक मानतात! थोडक्यात सागावयाचें म्हणजे, बॅथॅम व मिल यांचें सारच विवेचन मानवी जीवन लौकिक दृष्ट्या अधिकात अधिक सुखासमाधानानें कसें व्यतीत होईल, व त्यातलीं दुःखे शक्य तितकीं कमी कशीं होतील या घ्येयास अनुसरून केलेलें आहे. Pleasure व Happiness असे दोन वेगवेगळे शब्द बरी मिल यांनी आपल्या विवेचनात वापरले आहेत, तरी त्यातील द्वितीय पदाचें स्पर्णीकरण करताना ते प्रथम पदान्नाच उपयोग करितात, या दोघाना ते मूलतः भिन्न मानीत नाहोंत आपल्या कल्पनेतील आदर्शावस्थेंत दुःख “ शक्य तितकीं कमी ” होतील (ती पूर्णपणें नाहींशी होतील हें गीतेनें दिल्लें आश्वासन ते देत नाहोंत) असे मिल व बॅथॅम म्हणतात, त्यावेळेस त्यांच्या दृष्टीसमोर दारिद्र्य, बेकारी, अपवात, रोगराद, अत्याचार, इत्यादि लौकिक दुःखे असतात, उलट, ‘ प्रसादे सर्वदुःखाना हानिरस्योपजायते ’ (२-६५) असें गीतासार म्हणतात, तेव्हा त्यांच्या विशाल व विश्वव्यापक विचारांच्या श्रेष्ठत केवळ उपरोल्लेखित लौकिक दुःखेच येत नसून, जन्ममरणचक्र (२-५१, १२७), आत्मस्वरूपपराङ्मुखता यासारलीं सकल लौकिक दुःखाचीं मूलभूत दुःखबीजेहि असतात

म्हणूनच ‘ परम भेव ’ (३ ११), ‘ अत्यंत सुख ’ (६ २८), ‘ पराश्रान्ति ’ (४-३९), ‘ ब्राह्मी स्थिति ’ (२ ७२), ‘ सपूर्ण दुःखरहित अखंड आनंदमय अवस्था, ’ ‘ अश्वय सुख ’ (५ २१) इत्यादि प्रकारें गीतेत वर्णिलेली आदर्श तत्स्वरूपावस्था, आणि मिलनी पुढील वाक्यसमूहात स्पष्ट केलेलें सुखरूपी अतिम घेन यात वाचकाना जमान अस्मानाचें अंतर आढळून

made up And the utilitarian standard sanctions and approves their being so ” (p 56) “ The utilitarian standard tolerates and approves those other acquired desires ’ (p 57)

१ Ibid p 19

२ Ibid p 18 पुढें उद्धृत केलेला सविस्तर उतारा पाहा

३ उदाहरणार्थ पाहा Ibid p 21 22

येईल ! मिल म्हणतात : “ If by happiness be meant a continuity of highly pleasurable excitement, it is evident enough that this is impossible. A state of exalted pleasure lasts only moments, or in some cases, and with some intermissions, hours or days, and is the occasional brilliant flash of enjoyment, not its permanent and steady flame. Of this the philosophers who have taught that happiness is the end of life were as fully aware as those who taunt them. The happiness which they meant was not a life of rapture, but moments of such, in an existence made up of few and transitory pains, many and various pleasures, with a decided predominance of the active over the passive, and having as the foundation of the whole, not to expect more from life than it is capable of bestowing. A life thus composed, to those who have been fortunate enough to obtain it, has always appeared worthy of the name of happiness. And such an existence is even now the lot of many, during some considerable portion of their lives. The present wretched education, and wretched social arrangements, are the only real hindrance to its being attainable by almost all.”^१ यातला अर्थपासून इतिपावेतोंचा लौकिक दृष्टिकोन स्पष्टच आहे ! ही आदर्शावस्था प्राप्त करून घेणाऱ्या अनेक व्यक्ति अस्तित्वात असून, काही सामाजिक व दैर्घ्यात्मिक सुधारणा घडवून आणल्या तर जगातील बहुतेक सान्ध्याच व्यक्ति त्या अवस्थेप्रत पोचतील असे त्यांना वाटते. गीताकाराचा जीवनादर्श साध्य करून घेणे हे एका दृष्टीने इतके सोपे नाही, व दुसऱ्या दृष्टीने इतके कठीणहि नाही ! तो आदर्श प्राप्त करून

१ *Ibid* pp. 18-19 हा उतारा महत्त्वाचा असल्याने येथे विस्ताराने उद्धृत केला आहे. सर्व प्रयत्न करूनहि जीवनाचे हे अंतिम ध्येय सर्वांना शक्य नाहीच, बहुतेक सर्वांना (Almost all) ते शक्य होईल ! ‘ तसाचि उरलों कसा ’ (केकावलि) असे म्हणण्याची पाळी येणारे हे उर्वरित दुर्दैवी प्राणी कोण ?

घेण्याचीं गीतोक्त साधनें वेगळ्याच स्वरूपाचीं आहेत. गीताकाराना केवळ प्रचलित सामाजिक कुव्यवस्थेच्या नांवानें वोटें मोडून व्यक्तीच्या नैतिक अधःपाताचें समर्थन करणें योग्य वाटत नाहीं. त्याचा भर सामाजिक सुधारणेपेक्षा वैयक्तिक स्वमुधारणेवर फार अधिक आहे.

उद्धेरदात्मनात्मानं नात्मानमवसादयेत्

आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥ ६-५ ॥

बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः

अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्तेतात्मैव शत्रुवत् ॥ ६-६ ॥

[स्वतः आपला उद्धार करावा, स्वतःचा अधःपात करूं नये. कारण (मनुष्य) स्वतःच स्वतःचा बंधु (हितकर्ता) व स्वतःच स्वतःचा शत्रु (नुरूसान करणारा) असतो—५. ज्यानें स्वतःच स्वतःला (म्हणजे स्वतःच्या इद्रियाना व मनाला) जिंकलें तो स्वतःच स्वतःचा बंधु होय; परंतु ज्यानें स्वतःला अशा प्रकारें जिंकलें नाहीं, तो स्वतःशींच शत्रूप्रमाणें वैर करितो—६] ही त्याची प्रत्येकास शिकवण असून, ह्या आत्मोद्धारांत व्यक्तीच्या इच्छाशक्तीच्या व प्रयत्नाच्या दुबळतेशिवाय कोणताहि बाह्य 'प्रत्यवायो न विद्यते' (२-४०) असें त्याचें आश्वासन आहे. अशा प्रकारें या ध्येयमार्गांत बाह्य अडचण नसल्यानें एका दृष्टीनें हा सोपा असला तरी स्वतःचीच ही अडचण मानवाना इतकी बाधते कीं, ह्याप्रमाणें आत्मोद्धार करून घेणारे लोक जगात किती आहेत असें विचारलें तर (मिलण्या अगदीं उलट) गीताकार उत्तर देतील—

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये

यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥७-३॥

याप्रमाणें गीतेतली आदर्श आनंदावस्था अलौकिक व आध्यात्मिक आहे, तर उपयुक्ततावाद्याचें मुख केवळ ऐंद्रियिक व मानसिक, म्हणजेच

१ 'प्रत्यवायो न विद्यते' च्या या अर्थाकडे वाचकाचें विशेष लक्ष जाईल अशी अपेक्षा आहे. एक आधुनिक आग्ल नातिशास्त्रज्ञ देखील लिहितात : "There is no stonewall in the way of man's moral progress. There is only himself."—*A manual of Ethics*, by Dr. Mackenzie, 1929, p. 82-83.

एका शब्दात सागावयाचे ज्ञास्यास लौकिक आहे हे स्पष्ट आहे. आणि लौकिक सुखाला ध्येय मानलें म्हणजे स्वसुख व परसुख यातला विरोध धनिवार्य होऊन, त्याची सागड घालण्यासाठी अनेक प्रकारचे कोटिक्रम लढविणें नीति-शास्त्रविवेचकाना भाग पडतें स्वतःचें खरें आध्यात्मिक हित व इतराचेंहि तसेंच हित, यात विरोध येण्याचें कारण नाहीं हे मागें अंतिम मूल्याचें स्पष्टीकरण करताना आम्हीं म्हटलेंच आहे. परंतु लौकिक सुखदुःखाच्या क्षेत्रातच वावरावयाचें म्हटल्यास 'क्वचिद्दीणावाद्य क्वचिदपि च हाहेति रुदनम्' किंवा 'राव पडले पत चढले' असा प्रकार आढळवावयाचाच ! अंतिम आध्यात्मिक दृष्टीनें पाहता—

सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते

अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥१८-२०॥

[भिन्नत्वानें प्रतीत होणाऱ्या सर्व भूतमात्रात एकच अविभक्त अविनाशी तत्त्व ज्या ज्ञानानें दिसतें त्या ज्ञानास सात्त्विक मान] असे म्हटलें असलें तरी लौकिक दृष्ट्या सर्व प्राणी परस्परभिन्नच आहेत. 'व म्हणून या लौकिक क्षेत्रात एकास ज्या गोष्टीनें सुख तिनेंच दुसऱ्यास दुःख असा प्रकार आढळणें साहजिकच आहे. सामाजिक सुधारणा करून ही विपमता थोडी फार कमी करिता आली तरी ती संपूर्ण नाहीशी होणें सभाव्य वाटत नाहीं. यामुळें आदर्श व्यक्तीचें वर्णन करिताना गीता 'सर्वभूतहिते रताः' (५-२५) असे विनासकोच म्हणते, तर सर्वात्मैक्यभावाची बैठक नसलेल्या मिलसारख्याना 'पुष्कळाचें पुष्कळ सुख' असा अडसळणारा शब्दप्रयोग वापरून आपली ध्येयकल्पना व्यक्त करावी लागते !

स्वसुख व परसुख यांच्या समन्वयाचे प्रयत्न

लौकिक स्वसुख व परसुख यातल्या विरोधानें याची उडणारी तारांबळ पाहण्यासारखी आहे मानवप्राणी ज्ञात्या स्वार्थी आहे या विधानालाहि सोडवत नाहीं, आणि मानवी ध्येयात परसुखेच्छेला काहीच स्थान न दिलें तर तें अगदीं तुच्छ व हानि होईल ही वस्तुस्थितीहि दृष्टीआड करिता येत नाहीं, अशी याची द्विधा मनःस्थिति दिसून येते. या दोन दृष्टिकोनाच्या मध्ये याची विचारसरणी हेलकावे घेत राहून ती कधी इकडे तर कधी तिकडे झुकत असते.

यातून मार्ग वाढून या दोन योजनांचा समन्वय साधण्यासाठी हे उपयुक्ततावादी पुढील कोटिक्रमाचा आधार घेतात. एक म्हणजे, मानव प्राणी जन्मतः स्वार्थी (स्वसुखप्रवृत्त) असला तरी पुढे शिक्षणाने व अनुभवाने तो परसुखप्रवृत्त होऊ शकतो. बेथॅम याच्या मताने काही बाह्य भयलोभादि नीतिदडकामुळे (Sanctions of Morality) सर्वसाधारण व्यक्ति परसुखपर आचरण करू लागते. नैसर्गिक (किंवा शारीरिक), राजकीय (किंवा शासकीय), सामाजिक, व धार्मिक (किंवा पारलौकिक), अशा चार दडकांचा त्यांनी यासंबंधत उल्लेख केला आहे. एखाद्या व्यक्तीस स्वसुखार्थ चोरी करण्याची किंवा सरकारी कर चुकविण्याची इच्छा झाली, तरी राजदडक्याने तो चोरीपासून परवृत्त व करभरणासाठी प्रवृत्त होऊ शकतो; आणि अशा प्रकारे तो समाज सुखास कारणीभूत होतो. कोणी एखादा सरकारने देऊ केलेल्या वक्षिसाचा लोभाने स्वतः कष्ट सोसून रानावनात हिंङ्गन भयकर गुन्हेगार पकडवून देतो व समाजदुःख दूर करितो. हा झाला राजकीय भयलोभाचा प्रकार. समाजकडून होणारी निंदास्तुति, बहिष्कार-सत्कार, मानापमान, हे सामाजिक भयलोभ असून याच्या योगेहि स्वार्थप्रवृत्त व्यक्ति समाजहितपरायण वर्तन करू लागते. स्वर्गादि कल्पना हा धार्मिक भयलोभाचा प्रकार होय. निसर्गक्रमाचे पालन व अतिक्रमण केल्याने होणाऱ्या शारीरिक सुखदुःखाचा समावेश नैसर्गिक भयलोभात होतो. अशा या चार प्रकारांनी उपजतः स्वार्थी असलेला मनुष्य परोपकारी आचरण करू लागतो.

परंतु या अशा बाह्य शिक्षालोभामुळे जो परोपकार करितो तो वास्तविक स्वार्थीच असतो हे स्पष्ट आहे. शिक्षाभयाने किंवा पारितोषिकाच्या लोभाने तो मनुष्य तसे वर्तन करित असतो. इतराना सुख व्हावे हा त्यातला मूळ हेतु नसतो. राजदडकाच्या भयामुळेच जो चोरीपासून परवृत्त होतो किंवा उत्पन्नाबरील कर देतो तो खरोखर सचोटीचा आहे असे म्हणता येत नाही. तसच जनतेकडून मानसन्मान मिळावा किंवा निदान अपमान होऊ नये या हेतूनेच जो दानादि सत्कर्म आचरतो तो खरोखर परोपकारी नसून स्वार्थपूजकच म्हटला पाहिजे. यासाठी या अशा बाह्य भयलोभाच्या आधारे स्वार्थ व परार्थ यांत समन्वय साधू पाहणे व्यर्थ होय, अशा प्रकारे साधलेला व साधलेला परार्थ हा खरा परार्थच नव्हे. बेथॅमच्या या मताने मनुष्य जन्मापासून मृत्यूपावेतो खरोखर स्वसुखप्रवृत्तच असतो; कधीकधी तो परसुखेच्छु दिसतो, पण ते म्हणजे

दूरान्वयानें स्वार्थसाधनच होय. या आपत्तींन बाहेर पडण्यासाठीं मिल - यानीं बंधमच्या या नीतिदडकाना बाह्यस्वरूपी (external) असें संबोधून स्वतः एक नवाच पाचवा दडक सुचविला आहे, तो म्हणजे परपीडेने व्यक्तीच्या स्वतःच्या मनाला होणारें दुःख व परोपकारानें होणारे सुख हा होय परंतु बंधमच्या दडकापेक्षा हा काहीसा बरा असला तरी यानेंहि स्वार्थपरार्थसमन्वयाची अडचण पूर्णपणें दूर होत नाही. कोणी मनुष्य भिकान्यास दान देतो तें मुख्यत्वेकरून त्या भिकान्याला सतोष व्हावा म्हणून किंवा स्वतःला सतोष होण्यासाठीं ? एखाद्या आजारी मनुष्याला आपण औषध देतो तें त्याला बरें वाटावे म्हणून की आपल्याला बरें वाटावे या हेतूनें ? आपला प्रधान हेतु त्याची पीडा हरण करणें हा असतो किंवा त्याची पीडा पाहून आपल्या मनास होणारी पीडा दूर करणें हा असतो ? जर आपला हेतु द्वितीयपक्षीय असेल तर हीं अर्शां कृत्यें वास्तविक स्वसुखपरच होतील, आनुषंगिक रीत्याच ती परसुखकारक ठरतील.^१ एवच, मिलच्या 'अतर्गत' (internal) नीति-दडकानेंहि स्वार्थ व परार्थ यात समाधानकारक सागड घातली जात नाही. ही सागड घालण्याचे याचे प्रयत्न म्हणजे या उभयताना खरोखर साधणे नसून, जो काही परार्थ म्हणून दिसतो तो वस्तुतः स्वार्थाचाच एक प्रकार होय असें म्हणण्यासारखें आहे. आणि असें म्हणणें म्हणजे ज्या दोन पक्षात सागड घालवयाची त्यातील एकाचें स्वतंत्र अस्तित्वच नाकारणें होय बरें, असें करूनहि एकवेळ स्वार्थाला परार्थात समाविष्ट केलें असतें तरी गोष्ट निराळी होती, पण याच्या प्रयत्नात तर परार्थालाच वितळवून स्वार्थस्वरूप करण्यात येतें !

मानवी जीवनातील परार्थवृत्तीला वास्तविक स्वार्थच मानण्यात बंधम

१ या दोन दृष्टिकोनातील भिन्नत्वामुळें कर्माच्या तपशिलावरहि परिणाम होऊं शकतो भिकान्याची पाडा हरण करणें हा मूळ हेतु असेल तर दाता आपल्यासमक्ष तें दान देऊन याचकाचा आनंद प्रत्यक्ष पाहून नंतर समाधान पावेल परंतु स्वतःच्या मनाची पीडा दूर करणें हाच प्रधान हेतु असेल तर तो आपल्या नोकरास त्या भिकान्याला दान देण्याची आज्ञा देऊन पुढे जाईल, तें खरोखर दिलें गेलें किंवा नाही याची कदाचित् तो विचारपूसहि करणार नाही, किंवा केलीच तर बरबर करील पहिल्या व्यक्तानें तें दान स्वतःसमक्ष न दिलें तरी तें खरोखर दिल गेलें किंवा नाही, भिकान्यास सतोष झाला किंवा नाही, याची ती बारकाईनें चौकशा करेल

यानीं तितकासा सन्नोच बाळगला नाहीं;^१ पण मिलच्या उदार हृदयाला वा मतातली हनिता ब्रोचल्याशिवाय राहिली नाहीं. म्हणून आपल्या मताप्रमाणेहि निःस्वार्थ परार्थ शक्य आहे हे दाखविण्याचा प्रयत्न करित मिल म्हणतात कीं, प्रारंभी जरी परार्थ हा स्वार्थाचें (स्वसुखाचें) एक साधन म्हणूनच आचरिला जातो तरी पुढेपुढें तो आगवळणीं पडल्यावर कित्येक व्यक्ती त्या परार्थालाच मूळ ध्येय म्हणून मानू लागतात, व अशा प्रकारें अतःकरणपूर्वक परोपकारी व्यक्ती या जगात आपल्यास आढळतात. याचें एक उदाहरण म्हणून मिलनीं कृपण मनुष्याचा उल्लेख केला आहे. द्रव्य प्रथम त्याच्या क्रयशक्तीमुळे हवेथें वाटतें, पण पुढें कृपणाला द्रव्याचा द्रव्यासाठींच ह्यास लागतो; म्हणजे जें वास्तविक साधन आहे त्यालाच तो साध्य मानू लागतो.^२ परंतु मिलचा हाहि युक्तिवाद समर्पक ठरत नाहीं. जें वास्तविक साधन आहे त्याचें साधनत्व विसरून त्याला साध्य मानणें हा उघडच एक अज्ञानाचा, विस्मरणाचा, भ्रमाचा प्रकार होय, तें विस्मरण कालेंकरून दूर होताच पुनः ती व्यक्ति त्या साधनाला साधन म्हणूनच मानू लागेल कृपणाचें निरपेक्ष द्रव्य प्रेम हा त्यातलाच एक प्रकार असला, तरी जगातल्या खऱ्या उदारचरित पुरुषाची स्वार्थनिरपेक्ष परार्थप्रवृत्ति याच कोटीची आहे असें म्हणणें म्हणजे तिलाहि एक भ्रामकनृत्तीच ठरविणें होय ! आणि वस्तुस्थितीची योग्य जाणीव होऊन ही अशी ' परोपकारी ' व्यक्ति पुनः केव्हा स्वार्थपूजक वनेल याचा अर्थातच नेम नाहीं ! निरपेक्ष परोपकारवृत्तीचें हें मिलकृत समर्थन म्हणजे वस्तुतः तिचा उपहासच नव्हे तर काय ?

कर्मप्रेरणा व कर्मतपशील

स्वार्थ व परार्थ याचा दुवा साधण्यासाठीं मिल व ब्रॅथम यांनीं दुसऱ्याहि काही कोटिकमाचा अवलंब केला आहे. कोणत्याहि कर्माची मूळ प्रेरक प्रवृत्ति आणि त्या कर्माचा तपशीलस्वरूप उद्देश यात भेद करून, कर्माची नीति-अनीति पक्ष उद्देशावरूनच ठरवावी, मूळ प्रेरक प्रवृत्ति कशीहि असली तरी चालेल, असें यांनीं प्रतिपादन केलें आहे. कर्माची मूळ प्रेरणा सकाम आहे

^१ पाहा: *Mental and Moral Science*, by Alexander Bain, (1884), P. 668, last para.

^२ *Utilitarianism*, PP. 51-57.

किंवा निष्काम आहे ह्याकडे लक्ष न देता, तें कर्म-म्हणजे त्याचा तपशील-कार्य आहे किंवा अकार्य आहे इतकेच विचारात घेऊन कर्माची नीतिमत्ता ठरवावी असे हें मत आहे. अर्थात् तपशिलाची ही कार्याकार्यता त्याच्या परिणामाच्या सुखदुःखत्वावरून ठरवावयाची, आणि त्यात वैयक्तिक मुलापेक्षा पुष्कळांच्या पुष्कळ सुखावर अधिक भर द्यावयाचा हें सांगणें नकोच. या कोटिक्रमाने मिल व बैथॅम यांनी वरील पेचप्रसंग युक्तीने सोडविल्याचे प्रथम भासतें खरें. कर्माची प्रेरणा सकाम म्हणजे स्वार्थी असली तरीही तें कर्म तपशिलानें परार्थपर असलें तर तें नैतिकच मानलें जाईल. उदाहरणार्थ, कोणी पैशाच्या लोभानें का होईना पण एखाद्या जुडणाऱ्याचा प्राण वाचविला, तर तें कृत्य मूळ प्रेरणेच्या दृष्टीने स्वार्थी असलें तरी मिलच्या मतानें तें आदर्श परार्थपर म्हटलें जाण्यात हरकत नसावा. मनुष्याची नैसर्गिक स्वार्थी प्रवृत्ति कर्माच्या मूळ प्रेरणेंत राहिली तर राहो, परमुखपर दृष्टि कर्माच्या तपशिलात शिरली म्हणजे पुंरें अशी ही कुशल योजना आहे !

मात्र या स्थळीं मिलच्या Motive शब्दाचा विशिष्ट अर्थ स्पष्ट करणें इष्ट होईल. सामान्यतः Motive (हेतु) म्हणजे इच्छित परिणाम व Intention (उद्देश) म्हणजे सर्व अपेक्षित परिणाम (अर्थात् कर्माचा सर्व अपेक्षित तपशील) असा अर्थ केला जातो. या दृष्टीने हेतु हा उद्देशाचा एक भाग असतो. हा उद्देश मनुष्याच्या विवेचक बुद्धीकडून निश्चित केला जातो हें मागें सांगितलेंच आहे. आता मिल व बैथॅम यांचा Intention शब्दाचा अर्थ असाच असला तरी Motive चा अर्थ भिन्न आहे. मूळ कर्मप्रेरणा व प्रत्यक्ष तपशील ही जी ऐच्छिक कर्माची द्विविध असे, त्यातील मूळ कर्मप्रेरणा या अर्थानें ते Motive शब्द वापरित असतात. प्रारंभिक प्रेरणेनें कर्माची टोसळ दिशा दिग्दर्शित होत असली तरी त्या कर्माचे तपशीलवार स्वरूप नंतर विवेचक बुद्धि तुलनात्मक चिन्तितक परिणामविचाराच्या द्वार निश्चित करते. मूळ कर्मप्रवृत्ति व विवेचक बुद्धि याची हीं कार्ये घ्यानात घेऊन आतां मिलचे एतद्विपरक पुढील प्रसिद्ध उद्गार वाचले म्हणजे त्यांचा तरा आग्रह घ्यानात येईल. " The motive has nothing to do with the morality of the action, though much with

the worth of the agent,'^१ आणि तसेच "The morality of the action depends entirely upon the intention—that is upon what the agent *wills to do* But the motive, that is, the feeling which makes him will so to do, when it makes no difference in the act, makes none in the morality though it makes a great difference in our moral estimation of the agent, especially if it indicates a good or bad habitual *disposition* a bent of character from which useful, or from which hurtful actions are likely to arise"^२ वात मिलचे म्हणजे असे आहे की, कर्माची नीतिअनीति ठरविताना, विवेचक बुद्धानें निश्चित केलेल्या उद्द्याचा म्हणजे तपशिलाचाच विचार करावा, त्या कर्माची प्रेरणा कशी आहे—सकान आहे किंवा निष्काम आहे, द्वेषमूलक आहे अथवा प्रेममूलक आहे—याचा विचार करण्याचें कारण नाही.^३ जर त्या कर्मप्रेरणेच्या काही वैशिष्ट्यांनुद्ध कर्माच्या तपशिलात भेद होत असेल तर मात्र, कर्माची नीतिअनीति ठरविताना तिचाहि विचार करावा. पण कर्मप्रेरक प्रवृत्तीचा विचार, कर्माची नीति

१ *Utilitarianism* P 26

२ *Ibid*, p 27 (footnote)

३ मिलचे उद्धार कर दिलेच आहेत आता बंधमच पाहू बंधमच्या मतानें कर्म प्रवृत्तीत चागले अगर वाईट असे काहाच नाही सर्वच कर्मप्रवृत्ति सुखार्थ असल्यान, व सुखच्छत वाईट काहाच नसल्याने, सर्व कर्मप्रवृत्ति चागली ठरते ('There is no such thing as any sort of motive that is in itself a bad one'—An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Chap X, Para X) म्हणून व्यंगद्वारात काही कर्मप्रवृत्ति चागली व काही वाईट असा भेद कला जात असला तर हा चागलवाईटपणा तिला उद्द्याच्या (कर्म तपशिलाच्या) इष्टानिष्टत्वानुच प्रस होत असता 'A motive is good, when the intention it gives birth to is a good one, bad, when the intention is a bad one and an intention is good or bad, according to the material consequences that are the objects of it' (*Ibid*, Para XXXIII)

अनीति ठरविताना, अशा प्रकारे गैरलागू असला तरी कर्त्याच्या वैयक्तिक स्वभावाविषयी मत प्रदर्शित करतेसमयी मात्र तो विचार योग्य ठरेल.

एक उदाहरण पाहा. 'अ' व 'ब' हे दोघे 'क' ला प्रत्येकी शभर रुपये दान देऊ चाहतात. 'अ' केवळ 'क' चे भले व्हावे या शुद्धवृत्तीने देऊ चाहतो. परंतु 'ब' 'अ' विषयीच्या मत्सरभावामुळे, त्याची एकट्याची कीर्ति होऊ नये म्हणून, तसे करू चाहतो. आता ज्या अर्थी उभय कर्माचा 'उद्देश' म्हणजे तपशील सारखाच आहे, त्या अर्थी ती दोनही कृत्ये मिलच्या म्हणण्याप्रमाणे सारखीच नैतिक मानली पाहिजेत. वाटल्यास, यापैकी 'अ' व्यक्ति या दृष्टीने चांगल्या स्वभावाचा आहे, आणि 'ब' वाईट स्वभावाचा आहे असे म्हणता येईल पण त्याच्या कृतीविषयी बोलावयाचे झाल्यास त्या समानकोटीच्या आहेत. किंबहुना, जर मत्सरग्रस्त 'ब' ने 'अ' ला खाली पाडण्यासाठी दोनशे रुपये दान दिले तर त्याचे कृत्य 'अ' च्या कृत्यापेक्षाहि अधिक नैतिक मानावे लागेल ! पण समजा की, 'ब' ची मत्सरवृत्ति केवळ असे दान देऊनच सतुष्ट न होता, यापलीकडे जाऊन तिने कर्माच्या तपशिलातहि प्रत्यक्ष अनिष्ट दबळाढवळ केली, व त्यामुळे दान देतेसमयी त्याने 'अ' सबघात अपशब्द वापरले, अपप्रचार केला, किंवा इतर काही हानिकारक अपकृत्य केले, तर मात्र त्या मत्सरात्मक कर्मप्रवृत्तीमुळे 'ब' च्या कर्माच्याहि नीतिअनीतीवर परिणाम होईल. मिलचे म्हणणे हे अशा स्वरूपाचे आहे.

मिलच्या मताविषयी गैरसमज

मिल यांनी Motive व Intention चात केलेला हा भेद ध्यानात न घेतल्याने झालेल्या घोंटाळ्याचे एक उदाहरण आपल्यास लो. टिळकाच्या 'गीतारहस्यांत आढळते 'आधिभौतिक सुखवाद' नामक प्रकरणात मिलचा उल्लेख करून ते म्हणतात (पृ. ८८ ८९) "...पोशातील बुद्धि शुद्ध असेल तर बाह्य कर्माचे काही महत्त्व न रहाता, सुदाम्याच्या पोष्यासारख्या अत्यंत अल्प बाह्य कर्माची धार्मिक किंवा नैतिक योग्यता पुष्कळ लोकास पुष्कळ सुख देणाऱ्या खडोगणती अन्नाइतकीच लोकात समजली जात्ये. म्हणून प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञानी काट याने कर्माच्या बाह्य व दृश्य परिणामाचा तारतम्यविचार गौण ठरवून नीतिशास्त्राच्या आपल्या विवेचनास कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीपासूनच

सुरुवात केली आहे...केवळ बाह्य परिणामावरूनच तें स्तुत्य किंवा गहनं मानिलें जागे अशक्य होय, असें ह्यून यांनं स्वच्छ लिहिलें आहे; व 'कोणत्याहि कर्माची नीतिमत्ता कर्त्याच्या हेतूवर म्हणजे तो ज्या बुद्धीनें सदर कर्म करितो त्यावरच सर्वस्वी अवलंबून असत्ये,' ही गोष्ट मिल्हसाहेबांसहि मान्य आहे.' या उतान्यात 'बुद्धि' शब्द भिन्न भिन्न अर्थानें उपयोजिला गेला असून, त्यायोगें मिलच्या मताविषयीं चुकीचा आभास निर्माण झाला आहे. येथें तो शब्द तीनदा आला असून आम्हीं तो मुद्दाम जाड टशात छापला आहे. प्रथम स्थली 'बुद्धि' चा अर्थ कर्मप्रवृत्ति असा असून तिचा सबंध बाह्य परिणामाच्या विचाराशीं नाहीं; म्हणूनच खडोगणती अन्नाचें दान व मूढमर पोह्याची भेट याना तेथें समान लेखलें आहे. द्वितीय स्थली—काटना अनुलक्षून-बुद्धीचा तोच अर्थ अभिप्रेत आहे. परंतु तिसऱ्या स्थली—म्हणजे मिलना अनुलक्षून-बुद्धीचा अर्थ भिन्न आहे. या स्थली बुद्धि म्हणजे कर्माचा तपशील टराविणारी विवेचक बुद्धि असा अर्थ असून हिचा बाह्य परिणामविचाराशीं प्रत्यक्ष सबंध आहे. परंतु हें घ्यानात घेतलें न गेल्यानें काट याच्या मताप्रमाणेंच मिलचेंहि मत आहे असा चुकीचा ग्रह वरील उतान्यात व्यक्त झाला आहे. वस्तुतः या दोघाचीं एतद्विषयक मते परस्परविरुद्ध आहेत काट म्हणतात त्या अर्थानें केवळ 'बुद्धी'वर, म्हणजे बाह्य-परिणाम-विचार निरपेक्ष हृदयवृत्तीवरून कर्माची नीतिअनीति टरवावी असें मिलचें म्हणणें नाहीं.^१ आणि म्हणूनच केवळ अतःकरणप्रवृत्तीच्या शुद्धत्वाकडे म्हणजे निष्कामतेकडे लक्ष देऊन द्वारा लोकांच्या धुषेच शमन करणाऱ्या एखाद्या दामिऊ भीमताच्या दानापेक्षा सुदाम्यासारख्याची लहानशी भेट मिलच्या मतानुसार अधिक नैतिक टरणार नाहीं, किंवाहुना कमी टरेल ! मिल म्हणतील कीं, व्यक्ति या दृष्टीनें विचार करावयाचा असल्यास सुदानाला त्या भीमतापेक्षा अधिक भेट माना, परंतु त्याच्या कर्माविषयीं विचारात तर त्या भीमताच्या कर्माच्या परिणामानें समाजात अधिक मुन्न पसरणार असल्यानें तेंच अधिक नीतिमान मानलें पाहिजे ! याप्रमाणें वरील उतान्यात बुद्धि शब्दाचा उपयोग प्रथम दोन स्थली मिलच्या Motive या अर्था झाला असून तिसऱ्या स्थली त्याच्या Intention च्या ऐवजीं झाला आहे. 'बुद्धि' शब्दाच्या या सदिग्ध उपयोगामुळे निर्माण होणाऱ्या विमगतीचें प्रत्यक्ष प्रमाण वरील उतान्याच्या

१ काटच्या विचारसरणीची विस्तृत चर्चा पुढील प्रकरणात केली आहे.

नतर लागलीच आपल्यास आढळते. 'कर्त्याच्या बुद्धीवर कर्मांची नीतिमत्ता सर्वस्वी अवलंबून असते' असे मिलचे मत आहे, असे म्हणणारे 'रहस्य'कार लागलीच काही ओळीनंतर म्हणतात: " 'पुष्कळाचे पुष्कळ सुख' या आधि-भौतिक पथांत कर्त्याच्या बुद्धीचा काहीच विचार होत नाही, हा सर्वांत मोठा दोष होय" (पृ. १०). या दोन विधानातली विसंगति उघडच आहे. उपरोक्त सदिग्धतेचा हा परिणाम असावा.

इच्छा आणि वांछा

याचप्रमाणे, काट व मिल या दोघानांदि Will शब्द वापरला असला तरी त्याचे अर्थ भिन्न आहेत. Good Will या आपल्या प्रसिद्ध वाक्प्रयोगात काट यांनी या शब्दाचा उपयोग कर्मप्रवृत्ति या अर्थाने केला आहे. पण मिल व बोधम हे त्याप्रीत्यर्थ Desire हा शब्द वापरून, Will चा स्वयं प्रत्यक्ष विशिष्ट कर्मांशी—कर्मांच्या तपशिलाशी—जोडतात असे दिसते. मराठीत यासाठी 'इच्छा' व 'वाछा' हे शब्द अनुक्रमे वापरता येतील असे वाटते. मनुष्य मूळ प्रेरक मूल्याची 'इच्छा' करितो, व तप्राप्त्यर्थ एखाद्या विशिष्ट कर्मांची 'वाछा' करितो असे म्हणता येईल. कोणी एखादा स्वसुखाची इच्छा करून व्यापार कर्मांची वाछा करितो, किंवा आमजानांच्या इच्छेने प्रेरित होऊन सद्गुरूसेवेची वाछा करितो, अथवा द्वेषविकार शांतवनाच्या इच्छेमुळे शेजाऱ्याचे घर नाळावे अशी वाछा करितो. अर्थातच भिन्न व्यक्तींची इच्छा एकच असूनदि वाछा भिन्न असू शकते. एकाच ध्येयाने प्रेरित झालेल्या व्यक्ती वेगवेगळे मार्ग अवलंबू शकतात वाछेचे स्वरूप विवेचक बुद्धि ठरविते.^१

कर्ममीमांसित प्रेरणेचा विचार आवश्यक

असा. आता मूळ कर्मप्रेरणा व प्रत्यक्ष कर्म यात फारकत करून, कर्मांची

१ Desire व Will यांच्या परस्परसंबंधाचा विचार मिलनी आपल्या पुस्तकाच्या पृ ५९-६१ वरहि केला आहे. तेथील विवेचन काहीसे सदिग्ध असले तरी Will is the child of Desire या त्याच्या विधानाचा आशय आमच्या वरील स्पष्टाकरणावरून ध्यानात येऊ शकेल. इच्छा वाछेची जन्मनी होय, कर्मप्रेरणा विशिष्ट कर्मांला (तपशिलाला) जन्म देते. कर्मांचा विवेचक बुद्धीने ठरविलेला तपशाल म्हणजे मूळ प्रेरक मूल्याप्रत जाण्याचे साधन होय

नीतिअनीति स्वतंत्रपणे ठरवावी व तसें करताना कर्मप्रेरणेकडे लक्ष देऊ नये, या मिलच्या मताचे परीक्षण करू. या परीक्षणात तुलनेने गीतोक्त कर्माकर्म-मीमांसेची थोरवीहि ध्यानात येईल. मिल याच्या मतानुसार केवळ प्रत्यक्ष स्थूल परिणामाचा विचार करून कर्माची नीतिअनीति ठरवावयाची म्हटल्यास, सकामप्रेरित पण प्रत्यक्षतः कार्य (सुपरिणामी) कृत्यास नैतिक मानता येईल हे खरे. परंतु कर्त्याच्या मनातील सकामतेचा कर्माच्या एकंदर स्वरूपावर काहीच परिणाम घडून येणार नाही काय ? हे अगदीच अशक्य नाही हे मिल यांनी स्वतःच If it makes no difference in the act असे म्हणून मान्य केलेच आहे. तत्त्वतः मनातील मूळ प्रेरक वृत्तीची थोडी फार छाया कर्माच्या स्वरूपावर पडणे साहजिकच आहे; इतकंच की, कधी ती स्थूलरूपाने व म्हणून स्पष्टपणे पडते, तर कधी सूक्ष्मस्वरूपी असल्याने व्यवहारतः उपेक्षणीय असते. कधीकधी सकामवृत्तीच्या परिणामाचे बीज व्यक्त होण्यास लागणारा अवधि लोटण्यापूर्वीच एखादे विशिष्ट कर्म संपूनहि जाते; अशा वेळी त्या सकामवृत्तीने कर्माच्या तपशिलात काहीही भेद झाला नाही असे वरवर दिसते. परंतु ती व्यक्ति तसें कर्म दीर्घकाल करित राहिली तर तो परिणाम व्यक्त होऊन कर्माच्या तपशिलाचा मार्ग निराळ्या दिशेने जाऊ लागल्याचे आढळून येईल. यासाठीच आदर्श कर्म जसें तपशिलाने कार्य तसेंच प्रेरणेने निष्कामाहि असावे असा गीतेचा यथार्थ आदेश आहे. एक उदाहरण पाहा. दोन व्यक्तींनी राष्ट्रीय सैन्यात भरती होऊन युद्धात भाग घेतला; परंतु त्यापैकी एकाचे द्रव्यप्राप्तीच्या किंवा अधिकारलालसेच्या प्रेरणेने, तर दुसऱ्याने शुद्ध देशप्रेमार्थ तसें केले. जर हे दोघे सारख्याच तीमतेने लढले व त्यांच्या कृतींचे परिणाम सारखेच देशहितपर झाले, तर मिलच्या मतानुसार त्यांच्या कृती सारख्याच नैतिक मानून, एकाची प्रेरणा सकाम तर दुसऱ्याची निष्काम या भेदाकडे लक्ष देण्याचे कारण नाही. परंतु येथे प्रश्न असा की, या दोन व्यक्ती एरोप्टर सारख्या तीमतेने लढतील काय ? द्रव्यप्राप्तीने प्रेरित झालेला सैनिक प्रथम त्या दुसऱ्या सैनिकाइतक्याच तीमतेने लढला, तरी अगदी जीव देण्याचाच प्रसंग आला तर त्या देशसेवासक्त व्यक्तीइतके धाडस तो दाखवेल काय ? कीर्तीसाठी दान देणारा व परपीडानिवारणार्थ दान देणारा यांच्या दानुर्यात प्रथम पाक्षतः साम्यहि आढळले तरी पुढे हे दोन मार्ग वेगवेगळे फुटण्याशिवाय राहणार नाहीत.

सकामतेचे परिणाम

मात्र सकामवृत्तीचा परिणाम कर्मांच्या स्वरूपावर केव्हातरी दृष्टोत्पत्तीस आल्यावाचून राहणार नाही इतकेंच म्हणून मिलच्या कोट्टिक्रमाचा पूर्ण निरास होत नाही. कारण तो फक्त दृष्टीस पडण्याची अवस्था येईपावेतो तरी त्या कर्मांला अशाच स्वरूपाच्या पण निष्काम कर्मांइतकेंच नैतिक मान-ण्याचा आग्रह मिल धरू शकतील. मिलच्या विचारकक्षेत कर्मांचे फक्त बाह्य प्रत्यक्ष परिणाम असल्याने या दोन कृत्यांना सारखे मानावेसे त्यांना वाटू शकेल. पण कर्मांचे परिणाम जसे बाह्य परिस्थितीवर होतात तसे ते सूक्ष्मपणे कर्त्यांच्या स्वतःच्या मानसिक अवस्थेवरहि होत असतात हे ध्यानात घेतले पाहिजे. सकामप्रेरित होऊन कोणी योग्य स्वरूपाचा व्यापार केला तर त्यामुळे समाजाला आवश्यक मालाचा पुरवठा व त्या व्यक्तीला न्याय्य द्रव्यप्राप्ति हे परिणाम तर होतीलच. पण याशिवाय आणखीहि एक परिणाम होईल; आणि तो त्याच्या मनःप्रवृत्तीवर होईल. या द्रव्यप्राप्तीने त्याच्या मनातली सकामता अधिक बळावेल. सकामतेची धार—

न जातु कामः कामानां उपभोगेन शाम्यति

हविषा कृष्णवर्त्मैव भूय एवाभिवर्धते (आदिपर्व ७५-४९)

या व्याख्येतील म्हटल्याप्रमाणे वापरल्याने वाढतेच, कमी होत नाही. सकामतेचा मार्ग उताराचा असतो. यासाठी कर्मांच्या मूळ प्रेरणेंतील सकामतेकडे पूर्ण दुर्लक्ष करून, एखाद्या कर्मांच्या केवळ प्रत्यक्ष स्थूल परिणामांच्या इष्टानिष्ठ-तेवरून (म्हणजे सुखदुःखपरतेवरून) कर्मांची नीति सर्वस्वी ठरवू पाहण्याचें मिलचें घोरण गीतेला मान्य नाही. बाह्यतः उत्कृष्ट परिणामी असणाऱ्या कृतींताळ सकामता दिसण्यास अतिसूक्ष्म व निष्परिणामी दिसत असली, तरी राजा परीक्षितीच्या हातातील बोरान्त वसणा या आळीप्रमाणे तिच्यात वसल्या जागीच आत्मवृद्धिसामर्थ्य असत ! आज एखाद्या कृतीच्या प्रत्यक्ष तपशिलावर तिच्या सकामतेचा अनिष्ट परिणाम दिसून न आला तरी कर्त्यांच्या मनावर तिचा परिणाम होतच असतो; व तिच्यावर नियंत्रण न ठेवले गेले तर ती अशा प्रकारे वृद्धि पावत पावत पुढे कर्मांच्या स्वरूपातहि स्थित्यंतर घडवून आणू शकेल. केवळ द्रव्यलोभाने प्रेरित होऊन कोणी व्यापार करू लागला, व समाजहिताची जाणीव त्या प्रेरणेत मुळीच नसली, तर प्रथम

काही दिवस योग्य प्रकारे मालाचा क्रयविक्रय केल्यावर पुढे हळूहळू अयोग्य प्रकारे व्यापार करण्याचा—वस्तूत भेसळ करण्याचा, किंमतीत भलताच नफा काढण्याचा—लोभ त्याला होऊ लागणे साहजिक आहे. यापासून दूर राहण्याचा खरा मार्ग म्हणजे त्या वाणिज्यकर्माच्या मूळ प्रेरक भावनेत निष्कामतेला—समाजहिताला—स्थान देणे हा होय. केवळ राजदडभय हाई त्यासाठी खरा मार्ग नव्हे हे मागे सांगितलेच; त्या मार्गावर विसंबू पाहणारा व्यापारी दिवसेंदिवस अधिकच सकाम होऊन, राज्यातील अधिकाऱ्यांना लाचलुचपत देऊन स्वतःचा व्यापार सुरक्षित ठेऊ चाहील. तसेच केवळ जनापवादभय हेही तितकें पुरेसे प्रतिबंधक होऊ शकत नाही, कागण याताई काळा बाजार करून लक्षावधि रुपयाचा नफा कमावीत असता त्यातला काही अंश मुद्दाम जनमताला भुलविण्यासाठी धर्मशाळा, स्मारक संस्था, इत्यादिकात वेचून, तो मनुष्य आपला सकाम व्यापार चालू ठेवील ! असा दानधर्म म्हणजे एक प्रकारे समाजाला दिलेली लाचलुचपतच नाही काय ? बॅथमनी सांगितलेले मयलोभाचे प्रकार मनुष्याला सत्याथाने परार्थपर करण्यास समर्थ नाहीत असे वर म्हटले ते यामुळे. केवळ पोटात दुखेल म्हणूनच जो अतिभोजन वर्ज्य मानतो तो लवकरच पोटादुखीवरचें औषध प्राप्त करून अतिभोजन करू लागेल. आणि ते औषध न मिळाल तर त्याची वासना त्या अन्नात अडकून राहून त्याच्या मनाला खेचत राहिल, य शेवटी ती एखादे प्रसर्ग अनावर होऊन पोट दुखीची पर्वा न करताहि तो रसनेस सगुष्ट करू पाहील व स्वतःची हानि करून घेईल. कर्मपेरणेचा रथ सकामतेच्या दलदलित चाकोरीतून गेल्याने ती चाकोरी बुजत नाही; पोलच होऊ पाहते. हा सर्व विचार करता आदर्श कर्मात सकामतेचा अभाव असावा याबद्दलचा गीतेचा कटाक्ष सर्वथैव याग्यच आहे. निष्काम होऊन कर्तव्यत्यागास उत्तुक्त होण्यापेक्षा सकाम भावनेने का होईना पण कर्तव्यपालन अधिक इष्ट, हा तरतमभाव ध्यानात घेऊन श्रीकृष्णानीं अर्जुनास तशाहि प्रकारची मोकळीक देऊन (२-३७, ११-३३) प्रथम हे युद्धकर्तव्य पार पाडणे अत्यावश्यक आहे असा आदेश दिल्यानंतर तेथेच न यात्रा, अर्जुनाच्या चिरकल्याणाच्या दृष्टीने समासतेच्या दुष्परिणामांइडे त्याच

१ या स्थळी मिलच्याच भाषेत त्यांना उत्तर यावयाचे झाल्यास असे म्हणता येईल
A good or bad motive does not simply indicate a good or bad disposition, but furthers it

लक्ष वेद्य्यास कमी केलें नाहीं. तिसऱ्या अध्यायाच्या शेवटीं अर्जुनानेंच काहीसे विपरीत केल्यासारखें म्हणून^१ विचारलेल्या प्रश्नाचा फायदा घेऊन, श्री-कृष्णानीं त्याला स्वतःचा जीवनक्रम कर्तव्यकर्माच्या व आदर्शावस्थेच्या पथावर अविचलित चालवावयाचा असेल तर पुढील अभ्यास आवश्यक आहे असे सांगितलें आहे :

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ

पाप्मान प्रजहि ह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥ ३-४१ ॥

[म्हणून, अर्जुना, (जणू काही जबरदस्तीनें दकुलून मनुष्याला कळतसवरत असताहि पापाचरणाकडे घेऊन जाणाऱ्या अवस्थेपासून वाचावयाचें असेल तर) प्रथम इन्द्रियनियमनापासून प्रारंभ करून ज्ञानविज्ञानाचा नाश करणाऱ्या या (कामाला) पूर्ण नष्ट कर]^२ आणि या ऊहापोहाचा समारोप म्हणून शेवटीं पुनः म्हणतात :

एवं युद्धेः परं बुद्ध्वा सस्तभ्यात्मानमात्मना

जहि शत्रु महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ ३-४३ ॥

कर्ता व कर्म यांत मिलनीं केलेली फारकत

मनातल्या सकाम भावनेचा परिणाम कर्त्याच्या स्वभावावर होऊ शकतो हें मिलसारख्या मानसशास्त्रवेत्त्यांना माहीत नव्हतें असें नाहीं. परंतु लौकिक सुख हेंच जीवनाचें अंतिम साध्य आहे या भूमिकेस चिकटून राहण्याच्या मोहामुळे, त्यांनीं यावर स्वतःच्या पक्षसमर्थनार्थ असा युक्तिवाद केला आहे

१ श्लोक ३-३६ मधील प्रारंभीचा 'अर्थ' शब्द पाहा

२ यातील 'आदौ'चा अर्थ 'कामनाशाभ्यासाची पहिली पायरी म्हणून' असा असून 'हें युद्ध प्रारंभ करण्यापूर्वी' असा नाहीं हें उघडच आहे ! हें ध्यानात घेतलें म्हणजे गीतेंत अर्जुनाला दिलेल्या आदेशात कर्तव्यपालनास प्रथम स्थान आहे या आमच्या विचारसरणास या श्लोकानें बाधा येत नाहीं हें सहज दिसून येईल अर्जुनाचा प्रस्तुत मोह निष्कामस्वरूपी असूनहि त्याला कामनाशाचा हा असा उपदेश का करण्यात आला आहे याचें स्पष्टाकरण पूर्वखंडात, विशेषत सातव्या प्रकरणांत, केलेच आहे

की, कर्माची मूळ प्रेरक भावना सकाम अथवा निष्काम आहे याचा विचार (त्या भेदाचा परिणाम कर्माच्या प्रत्यक्ष तपशिलावर होत नाही तो पावेतो) त्या कर्माची नीतिअनीति ठरविताना गैरलागू मानावा इतकेंच मी म्हणतो, परंतु त्या कर्त्याची वैयक्तिक श्रेष्ठकनिष्ठता ठरविण्यात त्या विचाराच साह्य अवश्य घ्यावें. म्हणजे एकीकडे कर्मप्रेरणा व प्रत्यक्ष (तपशीलस्वरूपी) कर्म यात जशी त्यांनी फारकत केली, तशी दुसरीकडे कर्ता व कर्म यातहि ते समांतर फारकत करू चाहतात, आणि नीतिशास्त्रदृष्ट्या कर्मप्रवृत्तीचा (इच्छेचा, Motive चा) संबध कर्त्याशी, व कर्माच्या स्वरूपाचा (वाछेचा, Intention चा) कर्माशी जोडावा असा त्याचा आग्रह आहे. मिलच्या या कोटिक्रमाचा उल्लेख वर केला असून त्याचे एतत्संबधी मूळ उगदारीह उधृत केले आहेत परंतु हाहि युक्तिवाद नीतिशास्त्रात मान्य होण्यासारखा नाही. नीतिशास्त्रविषयक चर्चेचा मूळ विषयच व्यक्तिनिरपेक्ष केवळ स्थूल कर्म नसून तें कर्म करणाऱ्या कर्त्याच्या स्वभावाचें, प्रवृत्तीचे, शीलचें, स्वरूप हा आहे. पण कोणीहि झालें तरी दुसऱ्याच्या कर्मांना पाहू शकतो, त्याच्या हृदयाचें व स्वभावाचें प्रत्यक्ष अवलोकन करू शकत नाही, म्हणून नीतिशास्त्र इतराच्या कर्मांचा प्रत्यक्ष अभ्यास करून तदनुरोधानें त्याच्या स्वभावाचा अभ्यास करावयास शिकवितें कोणतें कर्म चांगलें व कोणतें वाईट हा नीतिशास्त्राचा वरवर दिसणारा प्रश्न असला, तरी त्याचा मूलभूत प्रश्न कोणता स्वभाव चांगला व कोणता वाईट हा आहे. मानवी स्वभाव हें कर्माचें उगमस्थान असून कर्म हें त्याचें कार्य होय. चित्रकार व्यक्तिशः कसाहि असला तरी आक्षी पक्ष त्याच चित्र कलेच्या तत्राच्या दृष्टीनें कसें आहे इतकेंच पाहणार, किंवा गायक निरपेक्ष गायनप्रेमानें प्रेरित असो, द्रव्यापेक्षी असो वा मत्सरग्रस्त असो, आक्षी पक्ष त्याचें गायन शास्त्रीय कसोटीला कितपत उतरतें इतकेंच पाहणार, असें चित्रकलेच व गायनकलेचे परीक्षक एक वळ म्हणू शकतील. परंतु नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रात कर्ता व कर्म यात असा स्पष्ट भेद शक्य नाही. नीतिशास्त्रात कृतीचाहि विचार नीति अनीतीच्याच दृष्टीनें होत असल्यान, कर्त्यांच्या नीतिमत्त्वविषयी विचार व कर्मांच्या नीतिमत्त्वविषयी विचार यात

१ मिल यानी हा कोटिक्रमाहि बंधमवरून घेतलेला दिसतो पाहा बंधम हृत
An Introduction etc, Chap XI मिलनें वापरलेला
Disposition मनुष्यस्वभाव) शब्दाहि सुळात बंधमचा आहे.

संबंधरहितता मानणें शक्य नाही. व्यक्तीच्या स्वभावरूपी वृक्षाला कर्मप्रवृत्तीरूप फुलें व प्रत्यक्ष कर्मस्वरूपी फळे लागत असतात. झाड आढ्याचे असो अगर नसो, त्याला आम्रफळे लागलीं म्हणजे झालें, असें म्हणता येईल काय ? नीतिशास्त्रातील कर्मविचार इतर शास्त्रातील व कलातील विचारापेक्षा अधिक मूलगामी असतो. आणि या मूलभूत नीतिअनीतीच्या दृष्टीनें पाहता कर्मांचा विचार कर्त्याहून पूर्ण स्वतंत्रपणें करिता येणार नाही. नीतिशास्त्रानें कर्तृरहित कर्मांचा विचार करावा असें म्हणणें म्हणजे वैद्यकशास्त्रानें प्राणविरहित देहाचा अभ्यास करित राहावा असें म्हणण्यासारखेंच होय ! वैद्यकशास्त्र देहाचा अभ्यास करितें तें सर्व आतील प्राण सुरक्षित व सुखी राहावा याच हेतूनें नव्हे काय ? नीतिशास्त्रातहि कर्माकर्ममीमासेला मानवी स्वभावाच्या अभ्यासाचें साधन म्हणूनच स्थान आहे. नीतिशास्त्र कर्माकडे कर्त्याच्या स्वभावाचे निदर्शक या दृष्टीनें पाहतें, तद्व्यतिरिक्त केवळ कर्माच्या—शारीरिक हालचालींच्या—अभ्यासात नीतिशास्त्राला विशेष स्वारस्य नाही. असें नसतें तर नीतिशास्त्राच्या कक्षेत मानवी कृत्यापमाणेच पशूंच्याहि हालचाली, किंबहुना नद्याचें वाहणें, पाऊस पडणें, भूकप होणें, विद्युत्पात होणें, अशा घटनांचाहि समावेश झाला असता, असें डॉ. मॅकेंझी यानो म्हटलें आहे तें योग्यच वाटतें.^१ हाच आशय थोड्या निराळ्या दृष्टीने गीतेंतहि पुढील मोजक्या शब्दात व्यक्त झाला असून मिलच्या प्रस्तुत युक्तिवादास त्यात आर्घांच उत्तर देऊन ठेवलेलें आहे—
‘दूरेणह्यवर कर्म बुद्धियोगाद्धनजय’ (२-४९). यासाठीं केवळ कर्मांची इष्टानिष्ठता त्याच्या सुखदुःखपर परिणामावरून सपूर्णतया ठरविता येते असें जरी मान्य केलें, तरी या अशा निर्णयात नीतिशास्त्राला विशेष महत्त्व वाटण्यासारखें नसून, त्याचें लक्ष कर्ता, कर्मप्रवृत्ति व कर्म या तिघात साकल्यें करून असतें. आणि हा असा व्यापक विचार करावयाचा म्हणजे केवळ कार्याकार्यतेलाच ध्यानात घेऊन न थांबता, गीता म्हणते त्याप्रमाणें निष्काम-सकामतेचा देखील विचार आवश्यकच आहे.

चांगला मनुष्य वार्ड कर्म करूं शकतो काय ?

कर्ता व कर्म यांत हा असा अशास्त्रीय भेद नेत्यानें, मिल यानो आपल्या प्रथांत एके ठिकाणीं चांगली व्यक्ति व चांगलें कर्म यात भिन्नत्व कल्पून

चागला मनुष्यहि कित्येक प्रसर्गी कुरुर्म करिताना व दुर्जन सत्कर्म करिताना आढळून येतो असें म्हटलें आहे.^१ परंतु हें विधान उथळ व अर्धसत्य आहे चागल्या मनुष्याच्या हातूनहि कधीकधी वाईट कर्म झाल्याचें जें आपल्यास दिसतें, त्याचीं दोन स्पष्टीकरणें सभवतात एक असें की, त्या कर्माचा वाईटपणा हा अपघातस्वरूपी असू शकेल. म्हणजे, त्या कर्माचे दुःखद परिणाम कर्त्याच्या अपेक्षेच्या व अपेक्षासामर्थ्याच्या बाहेरचे असतील; अशा परिस्थितीत मागील प्रकरणाच्या शेवटीं सांगितल्याप्रमाणें त्या दुष्परिणामाबद्दल ती व्यक्ति जबाबदार ठरणार नाही, व तें कर्म ब्रह्मतः अनिष्ट भासत असलें तरी तें फक्त 'दुर्देवी' ठरून नीतिशास्त्राच्या दृष्टीनें अनैतिक म्हटलें जाणार नाही. पण जर तसा प्रकार नसेल व त्या दुष्परिणामाची जबाबदारी कर्त्यावर येत असेल तर असें म्हणता येईल की, ते विशिष्ट कर्म करिते वेळीं तो येन्ही सज्जन असलेला मनुष्य आपल्या स्वभावातील वाईट अशाच्या आधीन झाला असला पाहिजे. म्हणजे, सूक्ष्मदृष्टीनें पाहता चागला मनुष्य वाईट कर्म करित नाही. वस्तुस्थिति इतकीच असते की, अशा चागल्या समजल्या गेलेल्या व्यक्तीच्या अतरगात काही एक विरुद्ध अशहि लपलेला असतो, तो जगाच्या सहसा दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. फ्रॉइड् नामक प्रसिद्ध मानसशास्त्रज्ञानें मानवी स्वभावातील अशा लपलेल्या खडकावर बराच प्रकाश टाकलेला आहे. अशा एखाद्या विशिष्ट अशाचे अधीन होऊन तो 'चागला' मनुष्य प्रसर्गी वाईट कर्म करून बसतो.^२ म्हणजे, त्या विशिष्ट कर्माचा कर्ता या दृष्टीनें तो वाईटच असतो. हीच गोष्ट

१ *Utilitarianism*, p 29

२ याशिवाय, हातून एकाएकी विपरीत कर्म घडून येण्याचें आणखी एक कारण म्हणजे मनात दडमूल होऊन बसलेली एखादी भलतीच कल्पना (Fixed Idea) हें होय. इच्छा नसतानाहि, किंहुना इच्छाशक्तीला विरोधून, ती कल्पना एखादे वेळीं कुरुमांत परिणत होते. 'मी असें करणार तर नाही?' अशी मनाला भीति वाटत असतानाच हातून तें कर्म घडून जातें! हा मानस-विहृताचा एक प्रकार असून असें कर्म खरोखर ऐच्छिक म्हणताहि येणार नाही मात्र चौदाव्या प्रकरणात उल्लेखिलेले विकारवशा कर्म म्हणजे हें असें कर्म नव्हे विकाराच्या यरोवर इच्छाशक्ति खुशीनें भुळून वाहत जाते, 'दडमूल करपने ला इच्छाशक्ति विराध करीत असते पहिल्यात 'बलादिव नियोजित' (३-३६) अशा प्रकार असतो, दुगन्यांत कर्ता खरोखरच 'बलात् नियोजितः' असतो

एखाद्या कुप्रसिद्ध व्यक्तीच्या हातून प्रसंगी घडून येणाऱ्या सत्कर्मांलाहि लागू पडेल. सारास, या दृष्टीनेहि पाहिले तरी नीतिशास्त्रात कर्ता व कर्म यांचे सर्वस्वी स्वतंत्र मूल्यमापन शक्य नाही.

सारांश

बेंथॅम व मिल यांच्या उपयुक्ततावादी नीतिपंथाचे आतापावेतां पुरेसे विवेचन झाले आहे. त्यांच्या सर्वच विचारसरणीचे परीक्षण येथे अर्थातच अपेक्षित नाही. त्यात त्यांनी अनेक हेत्वाभास केले आहेत. उदाहरणार्थ, पुष्कळांचे पुष्कळ सुख हेंच अंतिम ध्येय म्हणून ब्राह्म का मानावे यासाठी मिलनी दिलेली प्रमाणे^१ फारच उथळ आहेत. याशिवाय, मिल सुख शब्दाचा वेळ पडेल त्याप्रमाणे भिन्नभिन्न अर्थ करितात. कधी या शब्दाने ते स्वसुख म्हणत असतात, तर कधी परसुखहि त्यात अभिप्रेत असल्याचा आभास ते निर्माण करतात. तसेच सुखाव्यतिरिक्तहि एखादी वस्तु मनुष्य कधीकधी इच्छितो असे म्हळें तर लागलीच ते त्या वस्तूस सुखाचाच एक 'भाग' कल्पून सुख हेंच एकमेव साध्य आहे या प्रमेयास धरून ठेऊं चाहतात.

मात्र त्याची एकदर दृष्टि व त्याचे निष्कर्ष समाजहितैषी आहेत यात शका नाही. बेंथॅम व मिल हे दोघेहि समाजाचा उत्कर्ष चाहत होते. परंतु असे असले तरी त्यांची सारी दृष्टि लौकिक सुखाभोंवतीच केंद्रित होती ही पहिली महत्त्वाची गोष्ट आहे. त्या मर्यादित क्षेत्रात त्याची विचारसरणी पुष्कळच उपयुक्त आहे. बेंथॅमचे भयलोभप्रकारहि आदर्श कर्ममासासेच्या दृष्टीने टीकाई ठरत असले तरी समाजातील अपरिपक्व बुद्धीच्या व्यक्तींच्या आचरणाला बाह्यतः का होईना पण आवश्यक मर्यादा घालण्यासाठी ते उपयोगीच आहेत. परंतु हें मान्य करूनहि, लौकिक सुखाला अंतिम ध्येय मानून नीतिशास्त्राची इमारत नीट उभी करणे किती दुष्पर आहे हें मात्र यांच्या प्रयत्नावरून चांगले दिसून येते. या लौकिक सुखाच्या भूमिकेवरून स्वसुख व परसुख याचा समन्वय करणे शक्य अशक्यच होतें ही दुसरी गोष्ट या स्थळी घ्यानात घेण्यासारखी आहे. ज्यांनी ज्यांनी असा प्रयत्न करून पाहिला त्याचे पदरी अपयशच आले. बरील विवेचनांतला तिसरा मुख्य निष्कर्ष म्हणजे, कर्मांची नीतिअनीति केवळ त्यांच्या प्रत्यक्ष रूढ परिणामावरून—त्या परिणामाच्या सुख-

दुःखपरतेवरून—निश्चित करावी, व त्यात कर्मप्रेरणेच्या शुद्धाशुद्धतेचा—सकाम-निष्कामतेचा—विचार करू नये हे मत समर्थनीय ठरत नाही आदर्श कर्माची कसोटी केवळ कर्मप्रेरणेच्या निष्कामतेत मानावी हे एकागी मत जरी आम्हास ग्राह्य वाटत नसले, तरी त्या कसोटीत निष्कामतेला मुळीच स्थान न देता केवळ कर्माच्या तपशिलाचाच विचार करावा हेहि विधान आम्हास ग्राह्य वाटत नाही, हे वाचकाना नि.सदिग्धपणे कळून यावे, व आमच्या एकर विचारसरणीबद्दल गैरसमजास शक्य तो अवकाश राहू नये हा देखील बरीच विवेचन इतक्या विस्ताराने करण्यात आमचा एक उद्देश आहे. गीताक आदर्श कर्ममीमासेत निष्कामता व कार्यता या उभयतानाहि योग्य स्थान असून, या दोर्हांच्या मुळाशी तत्त्वतः एकच परिणामविचार कसा आहे, व या दृष्टीने या उभय कसोट्याची एकवाक्यता कशी करिता येते याचे विवेचन पुढे येणारच आहे

प्रकरण सतरावें



कांटचा परिस्थितिनिरपेक्ष नीतिदंडक



मिल व कांट यांचे विरुद्ध दृष्टिकोन

कर्माची नीति-अनीति त्याच्या परिणामावरून ठरवावी हे मिलचे मत आहे; तर याच्याविरुद्ध सुप्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञ इमॅन्युएल कांट^१ यांनी असे प्रतिपादन केले आहे की, ही नीति अनीति ठरविताना परिणामाचा विचार अगदी अपस्तुत होय. पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात कांट यांचे स्थान फार उच्च असून त्याच्या मौलिक विचारसरणीचा तिकडे खोल टसा उमटलेला आहे. शिवाय ज्या परिणामनिरपेक्ष निष्कामतावादाचा आरोप गीतेवर कांही भाष्यकारांकडून केला जातो तो वाद कांट यांनी प्रतिपादिला असल्यानेहि कांटच्या विचारसरणीच्या युक्तयुक्ततेच्या चर्चेस गीतातत्त्वविवेचनात विशेष महत्त्व आहे. मात्र कांट याची लेखनपद्धति कांहीशी क्लिष्ट असल्याने तिच्यातील

१ आधुनिककालीन युरोपातील एक प्रमुख विचारवंत; इ. स. १७२४-१८०४; जर्मनीतील कोनिग्सबर्ग विद्यापीठात तत्त्वज्ञान-प्राध्यापक; आजन्म ब्रह्मचारी; वक्तृत्व व लेखन या उभयतांत श्रेष्ठ, वक्तृशरणाबद्दल अतिशय कटाक्ष; प्रमुख ग्रंथ : *Critique of Pure Reason*, आणि *Critique of Practical Reason* (याशिवाय इतरहि ग्रंथ लिहिले आहेत), यातील पहिल्यांत अभ्यात्मचर्चा असून दुसऱ्यांत नीतिचर्चा आहे. आम्ही या प्रकरणात पुढील पुस्तकतले उतारे दिले आहेत : *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, (Translation by T. K. Abbott; Longmans Green & Co., 1923).

अथर्वस्तु हस्तगत करणें कधीकधी कठीण वाटतें. त्याच्या अध्यात्मशास्त्रविषयक विचारार्थी आपल्यास येथें कर्तव्य नसून, त्याच्या नीतिशास्त्रावरील विवेचनात शिरताना आपण पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रप्रासादाच्या एका विख्यात दालनात प्रवेश करित आहोंत हें वाचकांनी ध्यानात ठेवू याव.

मागील प्रकरणात चर्चित्याप्रमाणें केवळ लौकिक सुखदुःखपर परिणामाच्या खुटीवरच नीतिअनीतीचें गाटोडें लटकावून ठेवणाऱ्याच्या मतानुसार शाश्वत व त्रिमालाबाधित नीतिनियम आढळणें शक्य होत नाहीं, किंबहुना स्वार्थाच्या (स्वसुखाच्या) जाळ्यातून त्याची घड मुटकाहि होत नाहीं. सुखदुःख हे वैयक्तिक संवेदनाप्रकार असल्यानें, त्याची उत्पत्ति कर्मांच्या वास्तविक स्वरूपाबरोबरच व्यक्तीच्या विशिष्ट मनःस्थितीवर व प्राप्त परिस्थितीवरहि अवलंबून असते. एकच घटना भिन्न मनःस्थितीत किंवा परिस्थितीत सुखदुःखदृष्ट्या भिन्न प्रकारें प्रतीत होईल. जो विनोद समवयस्कानीं वेडा असता मनोरञ्जन करेल, तोच बर्गात विद्यार्थ्यांनीं केल्यास मनस्तापास कारणीभूत होऊ शकेल. यामुळे ज्याचे परिणाम सुखप्रद तें नीतिमान अशी व्याख्या केल्यास, नेहमी नीतिमान ठरेल असा नियम सांगतां येणार नाहीं, इतकेंच नव्हे तर एकाच वेळीं सर्वांसाठी नीतिमान ठरेल असाहि नियम सांगता येत नाहीं. सर्व नीतिशास्त्र अशा रीतीनें सापेक्ष ठरतें.

या अनिश्चिततेपासून व सापेक्षतेपासून नीतिशास्त्राला मुक्त ठेवण्याची काट याची इच्छा होती. ज्याप्रमाणें गणितशास्त्रातील सिद्धांताना परिस्थिति निरपेक्ष दृष्टिकोनामुळे निरपवाद निश्चितता प्राप्त होते, तद्वत् नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रातहि भ्रुवासारख्या अदृढ तत्त्वाची व नियमाची प्रस्थापना करावी अशी त्यांची आकांक्षा होती. गणित करणारी व्यक्ति कोणीहि असो, तिची मनोभूमिका व परिस्थिति कशीहि असो, दोन आणि दोन चार हा नियम केव्हाहि अबाधितच अस्तित्वात राहणार. नीतिशास्त्राच नियम देण्यांत अशाच अदृढ स्वरूपाचे तयार करितां येण शक्य नाहीं काय ? दोन आणि दोन मिळून पांच असें मोबल्यानें कर्जांची परतफेड करणाऱ्या देणेक्याला सुख वाटेल म्हणून ते गणित बरोबर ठरत नाहीं; किंवा साजकाराला त्यायोग्य दुःख होईल एवढ्यामुळेच तें चूक ठरत नाहीं. गणित पारलभ्याची कशाची जशी शुद्ध तात्विक स्वरूपाची असून स्पष्टीकर, परिस्थितीवर किंवा सुखदुःखादि परिणामांवर अवलंबून नसत, त्याप्रमाणें एखादे कर्म नैतिक किंवा अनेतिक आहे हें ठरवि-

प्याची कसोटी देखील अशीच शुद्ध तात्त्विक स्वरूपाची ठरविता येणार नाही काय? कर्मांचा तपशील काहीहि असो, कर्ता कुणीहि असो, जोपावेतो एका ठराविक पद्धतीने—दृष्टिकोनाने—कर्म केले जात असेल तोंवर त नैतिकच ठरेल व अन्यथा अनैतिक ठरेल अशा स्वरूपाचे नीतिशास्त्र रचता येईल काय?

एकमेव निरपवाद चांगली वस्तु: सत्प्रवृत्ति

या दृष्टीने विचार करित असता काट यांना आढळून आले की, विश्वात निरपेक्ष निरपवादरीत्या चांगली अशी एकाच गोष्ट असते; आणि ती म्हणजे कल्यांच्या अतःकरणाची शुद्धता, कर्मांची प्रेरणा होतेवेळची शुद्धवृत्ति (Good Will). या व्यतिरिक्त इतर कोणताहि विषय घेतला तर त्याचा चांगलेपणा अतःकरणाच्या या शुद्धवृत्तीवरच अवलंबून असतो. कीर्ति, द्रव्य, विद्या, शक्ति, सत्ता, संपत्ति—पार काय, उपयुक्ततावाद्याची मुखेच्छादेखील—हीं सारीं अतःकरणवृत्ति शुद्ध असेल तरच चांगली होतील! नाहीतर शापस्वरूप टरतील! दुष्टांच्या हातो सत्ता अगर विद्या गेली तर ती किती भयप्रद ठरते हे मानवजातीला काही नव्याने सागावयास नको. किंबहुना, 'सिद्धयसिद्धयाः समो भूत्वा' (२-४८) इत्यादि शब्दात मनाच्या ज्या समतोल निर्विकार वृत्तीची गीतेने प्रशंसा केली आहे, तिचविषयीहि काट म्हणतात की, अतःकरण सत्प्रवृत्त असेल तरच हा समतोलपणा गुणप्रद ठरेल; उलटपक्षी परत्याचा दुष्ट मनुष्याने अत्याचार करित असता त्याच्या परिणामाविषयी अशी निर्विकारता दाटाविली तर त्याची ती 'समता' अधिकच भयानक ठरेल! (सदर पृ १०-११).

कर्मप्रेरनेची शुद्धता हीच जगात एकमेव निरपेक्ष चांगली गोष्ट असल्याने तिचे स्वरूप कसे असते, तिचे घटक काय, ती कशी ओळखावी—'सत्प्रवृत्तस्य का भाषा, सः किम् प्रभाषत, किमासीत्, प्रजेत किम्'—इत्यादि प्रश्न आघा-नेच प्राप्त होतात. या सत्प्रवृत्तीच्या स्वरूपाचा निश्चय मानसिक व बाह्य विशिष्ट परिस्थितीची किंवा परिणामाची सरद न ठेवता, करायच्या हा काटचा प्रयत्न आहे! जर असे होऊ शकले तर नीतिशास्त्रासाठी एक शिवालयसिद्धांत प्रव पाया प्राप्त होऊन मग त्याच्यावर त्याच स्वरूपाची हमारतहि रचता येईल, आणि नीतिशास्त्राची स्थलस्थानानुसार विषयवृत्तीच्या आपसीतून सुटका होईल.

काट या सत्प्रवृत्तीचें वर्णन पुढील प्रकारें करितात :

(१) शुद्धप्रवृत्त कर्म नेहमीं केवळ कर्तव्यबुद्धीनेंच केलेलें असतें; त्याचा प्रेरक हेतु आणखी काही नसून केवळ कर्तव्य करावें इतकाच असतो; 'कार्यमित्येव क्रियते' (१८-९) हीच त्यामागील भूमिका असते. यासबधात काट कर्तव्यताची व मानवी मनातील नैसर्गिक इच्छा-कल यात भेद करितात. नैसर्गिक कलानें प्रेरित होऊन केलेलें कर्म 'सत्प्रवृत्त' ठरणार नाहीं; प्रत्यक्षतः तें नुपरिणामी असलें तरीहि काट त्याला आदर्श कर्म मानणार नाहींत. एखाद्या-विषयी माझ्या मनात साहजिक प्रेम व आपलेपणा असून त्यामुळें मी त्याला काही साह्य-योग्य प्रसर्गां योग्य साह्य-केल तर तें पूर्ण नैतिक कर्म नव्हे. पण तेंच, त्याच्याविषयी माझ्या मनात असा काही भाव नसता, किंजहुना द्वेष व तिरस्कारच असता (व म्हणून मनाचा साहजिक कल मला त्या साह्यकर्मापासून परावृत्त करीत असता), केवळ कर्तव्य म्हणून जर मी तें साह्य केलें तर तें मात्र आदर्श कर्म होईल. खरा न्यायाधीश एका आरोपितास बब-मुक्ति व दुसन्यास शिक्षा देतो; पण ते कोणत्याहि नैसर्गिक अनुकूल वा प्रतिकूल कलामुळें नसून उभयपक्षीं केवळ कर्तव्यताबुद्धीनेंच तो तसें करीत असतो.

(२) कर्तव्यताबुद्धीनें केलेल्या या अशा सत्प्रवृत्त कर्माची नैतिक श्रेष्ठता त्याच्या उद्देशावर-म्हणजे अपेक्षित व सभाव्य प्रत्यक्ष परिणामावर-अवलंबून नसून, केवळ त्या कर्मप्रेरणेच्या शुद्धतेवरच आधारलेली असते. न्यायदानानें समाजावर इष्ट परिणाम होतात म्हणून न्याय कर्म श्रेष्ठ ठरतें असें नाहीं, न्यायाधीशानें केवळ कर्तव्यदृष्टीनें तें कर्म करण्यात त्याच्या नैतिकतेचें बीज आहे. वैयक्तिक देवादावा मनात असून न्यायाधीशानें कोणास शिक्षा केली व त्या शिक्षेचे परिणाम समाजावर चांगलेहि झाले तरी तें कृत्य योग्य नव्हे.

(३) शेवटीं काट कर्तव्यताबुद्धि म्हणजे काय हें स्पष्ट करितात. हिचा अर्थ नीतिअनीतीच्या दडकाविषयीं नितात आदरभाव. कर्म करताना इतर कोणत्याहि गोष्टीनें, मनाच्या न्यायावाद्द कलानें, कर्ता आकर्षित न होतां केवळ नीतिदडकाचें पालन हीच त्याची भूमिका असेल तर तो कर्तव्य करीत आहे असें म्हणता येईल.

शाराश असा कीं, मूलभूत नीतिदडकाविषयीं नितात आदरभावानेंच कर्मांसाठीं प्रेरित होणें म्हणजे कर्तव्यताबुद्धि; अशा कर्तव्यताबुद्धीनें प्रेरित

होऊन केलेले कर्म म्हणजे नैतिक कर्म, व अशा कर्माची नैतिकता त्या कर्तव्यताबुद्धीवरच सर्वस्वी आधारभूत असून प्रत्यक्ष कोणत्याहि—इच्छित किंवा अपेक्षित—परिणामाचा विचार त्यासत्रघात अप्रस्तुत होय.

मूलभूत नीतिदंडक : त्याचे तीन आदेश

येथपावेतो काट यानीं सांगितले तें असो. पण यापुढचा उघडच प्रश्न असा कीं, ही सारी उतरव ज्याच्यावर आधारलेला आहे तो नीतिदंडक तरी कोणता ? वर सांगितलेला काटचा सारा प्रयत्न पाहता या दंडकाचें स्वरूप निश्चित करताना काट यानीं परिस्थितिविषयक सर्व विचाराना कटाक्षानें बाजूस सारण्याचा प्रयत्न करणें साहजिकच होय 'मनुष्यस्पर्शापासून सर्वस्वी अलिप्त' अशा प्रकारें काही औषधें तयार केलीं जातात, त्याप्रमाणे परिस्थितीशीं पूर्णपणें अस्पृष्ट असें नीतिअनीतीचें गमक काट जगापुढें ठेऊं चाहतात ! परिस्थिति नेहमींच व्यक्तिपरत्वे, स्थलपरत्वे, कालपरत्वे बदलत असते. यासाठीं जी गोष्ट अशा परिस्थितीवर अवलंबून राहिल ती शाश्वत व सनातन असणें शक्य नाहीं. गतिमान चक्रावर आधारभूत वस्तु स्थिर कशी राहणार ? म्हणून परिस्थितीला—कर्त्यांच्या विशिष्ट मानसिक परिस्थितीला व त्याचप्रमाणे बाह्य परिस्थितीलाहि—मुळींच विचारात न घेता, केवळ तात्त्विक दृष्ट्या हा मूलभूत नीतिदंडक निश्चित करण्याचा अभिनव प्रयत्न काटनीं करून पाहिला आहे. त्याच्या मते हा दंडक कोणत्याहि मानवी अनुभवावर आधारलेला नाहीं. कारण तसें मानल्यास, मानवी अनुभव जात्याच कमीअधिक प्रमाणात अपूर्ण व परिस्थितिसापेक्ष असल्यानें त्याची बाधा त्या परमशुद्ध नीतिदंडकालाहि होईल.

अशा या अनुभवातीत, प्रमाणातीत, परिस्थितिनिरपेक्ष, स्वयसिद्ध, मूलभूत नीतिदंडकाचे स्वरूप काट यानीं तीन आदेशांच्या द्वारे दिग्दर्शित केले आहे (१) त्याच तत्त्वानुसार कर्म कर कीं, जो विश्वव्यापक नियम होण्याची तू इच्छा करू शकशील. (२) मानवतेस, ती तुझ्या स्वतःतली असो किंवा इतरातली असो, कधीहि केवळ साधन म्हणून न मानता नेहमीं ध्येय किंवा साध्य मानून कर्म करीत जा. (३) अंतिम साध्याच्या एका विशाल साम्राज्याचे आपण घटक आहोंत या दृष्टिकोनानें या विश्वात वागत राहा.

नीतीची तांत्रिक कसोटी

यापैकी पहिल्या आदेशात काढ म्हणत आहेत की, व्यक्तीने कोणतेहि कर्म करण्याचे ठरविताना स्वतःला इतराहून वेगळे मानू नये. विश्वातल्या सान्या व्यक्ती नीतिशास्त्रदृष्ट्या समान आहेत. स्वतःला अपवाद मानणे हे पापाचे व अनीतीचे मूल होय. जे मी करू चाहते ते जगातल्या इतर सान्या व्यक्तींनीहि करण्यास हरकत नसावी, आणि तशी हरकत असेल, तर ते मीहि करता कामा नये. जर सर्वांनी तो नियम आगेकारणे शक्य नसेल तर तो मलाहि आचरणीय नाही मात्र या स्थळी काढचा एक विशिष्ट आशय असून तो त्यांनी पुढील उदाहरणाच्या द्वारे स्पष्ट केला आहे. कोणाला वचनभंग करण्याचा मोह होत असेल तर त्याने असा विचार करावा. वचनभंगाचा हा प्रकार सर्वांनी आचरिला तर काय परिणाम होईल? तसे ज्ञान्यास कोणाचा कोणावर विश्वास बसणार नाही, कोणी कोणाचे वचन स्वीकारणार नाही, अर्थात् कोणी कोणास विश्वासपूर्वक वचन देण्याचा प्रसंगच येणार नाही. मग भंग करण्यासाठी वचने तरी कोठून येणार? व वचनभंगाचे कृत्य तरी पुढे कसा चालणार? म्हणजे काय की, वचनभंगाचा नियम असा आहे की, त्याचे सार्वत्रिक पालन करू नसल्यास तो नियमच अशक्य होऊन बसतो! यासाठी हे कर्म अनिष्ट होय. दुसरे उदाहरण आत्महत्येचे. दुर्दैवाला कटाळून कोणी आत्मघातास उद्युक्त झाला तर त्याने असा विचार करावा की, जर प्रत्येक जण आत्मघात करू नसेल तर हा नियम पुढे चालविण्यासाठी माणसे तरी कोठून उरणार? म्हणजे, आत्महत्येचे विश्वव्यापी आचरण झाले तर ते कर्म पुढे चालू ठेवणेच अशक्य होतं, सर्व आत्महत्या वाईट होय. आणखी एक उदाहरण पाहा. मित्राशी विश्वासघात करणे चांगले की वाईट?

मित्र जयासी म्हटले सुद्धे त्यासीं करुं नये कपट

मन दुखवितानां तयाचे होइल अपुलाच नाश कीं निपट ॥

या आयेंत त्या वर्तनाला वाईट ठरविले असले, व कायहि तसेच मानत असले, तरी त्याचे कारण मात्र निराळे आहे जर या प्रचाराचे सार्वत्रिक आचरण सुरू झाले तर कोणी कोणाशी मैत्रीच करणार नाही, व मग मित्राशी विश्वासघात करण्याचा नियम आचरिता तरी कसा येईल? ज्याचे सर्वांनी आचरण

करणे शक्यच नाही तें कोणीहि आचरू नये हें काट पहिल्या आदेशात सागत आहेत.

परतु यावर कोणी असें विचारील कीं, परिणामाचा यत्किंचित्ही विचार न करिता नीति-अनीतीचें गमक ठरविण्याचा विडा उचलून काटनीं लेखणी चालविण्यास प्रारंभ केला असता, आताच वर परिणामाचा उल्लेख आला तो काय म्हणून ? जें आचरण सार्वत्रिक झाल्यास त्याचा परिणाम म्हणून तें आचरणच अशक्य होईल तें अनैतिक मानावें, हा तरी परिणामाचाच विचार नव्हे काय ? काट याच्या तर्के या आक्षेपास पुढील उत्तर देता येईल. नीतिदडक परिणाम निरपेक्ष असावा असें ते म्हणतात तेव्हा परिणाम शब्दानें ते एखाद्या कर्मानुळे प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीत जे विशिष्ट बदल घडून येतात त्याबद्दल बोलत असतात. अशा स्थलकालसापेक्ष परिणामापासून ते नीति-विचार अलिप्त ठेऊ च्हाहतात. परतु त्याच्या वरील उदाहरणात ज्या परिणामाचा उल्लेख आहे ते अशा स्वरूपाचे नसून केवळ वैचारिक परिणाम आहेत. उलट, वरील आर्येंत सांगितलेले मित्रद्रोहाचे परिणाम परिस्थितिसापेक्ष आहेत; त्यांना अपवाद शक्य आहे, मित्रद्रोह करूनहि एखाद्याचा लौकिक अभ्युदय अगदी असंभवनीय नाही. वरील आर्या सर्वसाधारण मानवी अनुभवावर आधारलेली आहे. परतु त्याच मित्रद्रोहाचे काटनीं दिलेले परिणाम केवळ विचारक्षेत्रसंबद्ध प्रत्यक्ष अनुभव निरपेक्ष, असे आहेत. एखादे गणित चूक पद्धतीनें करून पैसे दिल्यानें कोणास सुखदुःख होईल हे प्रथम प्रकारचे परिणाम झाले, परतु त्या चुकीनें तें गणित शास्त्रदृष्ट्याच सदोप ठरतें, गणितशास्त्राच्या सुसंगतीला त्यानें बाधा येते, हे वैचारिक परिणाम होत. परिस्थिति कशीहि असे, पण कोणत्याहि शास्त्रविचारात अतर्गत सुसंगति तर हवीच ना ? त्याचा एक अश शेष भागशीं विरोधी नसला पाहिजे. वरील उदाहरणात काट केवळ या अशा वैचारिक परिणामाचा विचार करित आहेत. आत्महत्येचा नियम सर्वव्यापी केला तर त्या नियमाच्या विचारक्षेत्रातच विसंगति निर्माण होऊन ती त्या नियमाला घातक ठरते. म्हणून वैयक्तिक मनःस्थितीचा किंवा विशिष्ट प्रत्यक्ष परिस्थितीचा विचार न करिता केवळ त्रिकालाबाधित वैचारिक दृष्ट्याच वचनमगाची व आत्महत्येची अनिष्टता सिद्ध करून दाखविता येते असें काटचें म्हणणें आहे.

मानवतेचे उदात्त ध्येय

काटच्या मताने पहिला आदेश नीतिदंडाची ठोकळ कल्पना देतो, तर दुसरा त्याचा विस्तार देतो. दुसऱ्या आदेशात काट मानवी इच्छेसाठी ध्येय सागत आहेत. मानवता हेंच सर्व कर्मांचें ध्येय असलें पाहिजे. हें ध्येय अनादि-सिद्ध असून कोणत्याहि प्रमाणांनी किंवा अनुभवांनी सिद्ध करणें शक्य नाही. काटचें हें ध्येय उदात्त आहे यात शका नाही. कोणीहि इतर कोणास केवळ स्वतःचे साधन म्हणून न मानता—किंवाहुना स्वतःतील मानवतेस देखील स्वतःच्या शारीरिक सुखाचें साधन म्हणून न वापरता—अतिम निरपेक्ष साधन म्हणून मानावें. ही मानवता जशी आहे तशीच नुसती कायम टिकविणें इतकेंच पुरेसं नसून प्रत्यही तिच्या योग्य विकासार्थ झटणें हें प्रत्येकाचें कर्तव्य होय, असें काटनी या आदेशाच्या विवेचनात म्हटलें आहे. (सदर पृ. ५८). दुर्दैवाला कटाडून आत्महत्या करणारा स्वतःतील मानवतेला आपल्या लौकिक सुखाचें साधन म्हणून लेखत असतो सर्व प्रकारच्या वैयक्तिक, सामाजिक, धार्मिक, राजनीय, आंतर्राष्ट्रीय, बोरजुलुमाला फसवेगिरीला व हुकुमशाहीला या आपल्या आदेशाच्या द्वारे काट स्पष्ट विरोध प्रकट करीत आहेत. तत्कालीन युरोपातील व विशेषतः फ्रान्समधील अदाधुदीची परिस्थिति व मानवतेचा अध.पात पाहून 'नरेंच केला हीन किती नर' या विचारानें त्याचें कर्तव्यकर्तोर हृदय विव्दल होत होतें. नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रात त्यांनी दिलेला हा आदेश म्हणजे मानवी स्वातंत्र्याची एक सनदच होय ! त्याची मानव्याची कल्पनाहि विशाल व उदात्त होती, मिल व बॅथेम यांच्याप्रमाणें ऐहिक सुखाभोवतीच ती सीमित नव्हती. काट म्हणतात की, मानवतेला अतिम ध्येय मानणें याचा खरा अर्थ ज्यानें त्यानें आपापल्या ठायीं स्वस्थ असणें नव्ह, तर प्रत्येकानें इतरांच्या मानवतेच्या विकासासाठीं शक्य तितकें झटणें हा होय, आणि पुढे लिहितात की, मानवतेच्या सेवेचें इतरांचे ध्येय हेंच माझहि ध्येय असलें पाहिजे; माझी (माझ्यातील) मानव्याची सेवा, व इतराची (इतरातील) मानवतेची सेवा यात विरोध येता कामा नये (सदर, पृ. ५८) गीतेची शिकवण देतील घोष्यापार पत्रदानें अशीच आहे. गीतेनें आदर्श पुरुषानहल एकीकड 'आत्म-न्येरात्मना नृप.' (२-५५, ३-१७) व दुसरीकडे 'सर्वभूतहिते रताः' (५-२५; १२-४), व 'सर्वभूतात्मभूतात्मा' (५-७) असे उद्गार काढले आहेत. श्रीकृष्ण स्वतःला 'मुह्यद सर्वभूतानाम्' असे म्हणत आहेत (५-२९).

तिसऱ्या आदेशात प्रत्येक व्यक्ति स्वेच्छेने कायदा घालून देते व स्वेच्छेनेच त्याचे पालन करिते अशी कल्पना आहे. द्वितीय आदेशाचा हा उपसिद्धांत आहे. या आदर्श समाजव्यवस्थेत कोणी कोणावर जबरदस्तीने कायदा लादत नाही. प्रत्येकाची इच्छा स्वतंत्रतेने कार्य करित असते. आणि प्रत्येक जण शुद्ध तात्त्विक दृष्टीनेच विचार करित असल्याने अशा कायद्यात व्यक्तिपरत्वे भेद होत नाही. जर एखाद्या कायद्याच्या पालनात व्यक्तिपरत्वे भेद होऊ लागला तर, पहिल्या आदेशानुसार तो रद्द समजला जाईल. यात अंधभक्तीला, हुकुमशाहीला किंवा अज्ञानाला वाव नाही. प्रत्येकाच्या हातून स्वेच्छापूर्वक विश्वव्यापक दृष्टिकोनाने निर्मळ सदाचार, आणि तोहि केवळ कर्तव्यबुद्धीने, हे त्या साम्राज्याचे मुख्य लक्षण होय. अर्थात् हे एक आदर्शाचे चित्र होय; स्वतः काट यानांच तसे म्हटले आहे (सदर पृ. ६२). या आदर्शाला दृष्टीसमोर ठेवून मनुष्याने वर्तन करित राहावे असा काट याचा हा तिसरा आदेश आहे.

काटच्या पुढे गेलेली गीता

हे तीन आदेश वस्तुतः भिन्न नसून एकाच मूळ नीतिदंडककल्पनेची तीन वर्णने आहेत. मानवता ही सर्वत्र सारख्याच मोलाची असून, तिची खरी उन्नति हे एकमेव अंतिम ध्येय आहे ही यातली मुख्य भूमिका आहे. विश्वव्यापी मानव्याचे हे ध्येय लौकिक प्रमाणावर, अनुभवावर, परिस्थितीवर अवलंबून नसून स्वयंप्रकाशी आहे हे काटचे मत ग्राह्यच आहे. इतकेच की काट केवळ सर्व मानवतेतील ऐक्यापावेतों पोचलेले दिसतात; तर गीता त्याच्याहि पुढे जाऊन सर्व भूतसृष्टीतील ऐक्यभाव प्रदर्शित करित आहे :

सर्वभूतस्थमात्मान सर्वभूतानि चात्मनि

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥ ६ २९

[सर्वत्र समदृष्टि ठेवणारा योगयुक्त पुरुष सर्व भूतांच्या ठायी स्वतःस व स्वतःचे ठायी सर्व भूतास पाहतो.] इतकेच नव्हे, तर गीताकारांनी सर्व प्राणिमात्र, सर्व चराचर विश्व, व परमेश्वर या सर्वांतच ऐक्यभाव कल्पून तात्त्विक विचाराची कमालमर्यादा गाठली आहे श्रीकृष्ण अर्जुनास सांगतात :

यद्वात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यासि पांडव ।

येन भूतान्यज्ञेपेण द्रक्षस्यात्मन्यथो मयि ॥ ४-३५

आणखीहि पाहा :

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति

तस्याह न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ ६-३० ॥

सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः

सर्वथा वर्तमानो ऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ ६-३१ ॥

[जो मला सर्वत्र पाहतो (ज्याला सर्वत्र मीच दिसतो), व माझ्या ठायीं सर्व पाहतो, त्याला मी अतरत नाही व तो मला अतरत नाही (आमचे अमेद्य ऐक्य झालेल असते)—३० सर्व भूताच्या ठायीं बसणाऱ्या मला जो एकत्वात स्थिर होऊन (बुद्धीतले भेदभाव नाहीसे करून) भजतो, तो योगी (आपल्या विशिष्ट परिस्थितीस व विश्वव्यवस्थेतील स्थानास योग्य असे) सर्व प्रकारचे वर्तन करित असताहि मजमध्ये वास करित असतो (त्याची वृत्ति मद्रूप, परमेश्वरमय, झालेली असते)—३१]^१.

या तीन आदेशाच्या साहाय्याने काट व्यवहारात मार्गदर्शक ठरणारे नीति-नियम निश्चित करू पाहतात; व अशा प्रकारे सारे नीतिशास्त्र परिस्थिति-निरपेक्ष अदळ स्वरूपाचे रचता येईल असे त्यांना वाटते. काटच्या या विचारसरणीचे आता आपण चिकित्सक परीक्षण करू.

काटच्या कसोटीने कित्येक सत्कर्मे वाईट ठरतात !

काटचा पहिला आदेश असा आहे : 'त्याच तत्वानुसार कर्म कर की जो विश्वव्यापक नियम होण्याची तू इच्छा करू शकशील.' सर्वसाधारण व्यवहारात मनुष्याचे पाऊल सरळ ठेवण्यासाठी हा आदेश बराच उपयुक्त ठरू शकले हे खरे आहे. जे सर्वांनी करू नये ते मी तरी का करावे ? अनेक

१ 'सर्वथा वर्तमानो ऽपि' चा अर्थ काही भाष्यकार (उदाहरणार्थ, धनपति व मधुसूदन सरस्वती) 'विहित किंवा निषिद्ध कसेहि वर्तन केले तरी' असा करितात, त्यापक्षां वर कसात दिलला अर्थ आम्हाला अधिक सयुक्तिक वाटतो.

वेळा मनुष्य सकुचित स्वार्थामुळे स्वतःसाठी विशेष हक्क अगर सबलत चाहतो. अशा प्रसर्गाची आदेशानुसार त्याने विचार केला तर स्वतःची चूक त्याला उमगून येईल. परंतु असे असले तरी तात्त्विक विवेचनाच्या दृष्टीने पाहता या आदेशात आदर्श कर्माची बिनचुक व पुरेशी कसोटी हार्ती लागत नाही असे म्हणणे भाग आहे. किती तरी निर्विवाद चांगली कृत्ये या आदेशानुसार त्याज्य ठरतील. काट यानी ज्या तात्त्विक पद्धतीने विचार करून आत्महत्या व वचनभंग याना अनीतिमान ठरविले आहे, त्याच पद्धतीने अध्यापन कर्महि अनिष्ट ठरविता येईल ! कारण जगातल्या सान्याच व्यक्ती जर शिक्षक होऊं म्हणतील, तर विद्यार्थी कोण होणार व मग अध्यापनाचा नियम पुढे चालवावयाचा तरी कसा ? साराश अध्यापनाला—व अध्ययनालाहि—सार्वत्रिक स्वरूप देताच तें कर्म अशक्य होऊन बसतें ! तीच गोष्ट सेनापति-त्वाची. सारेच सेनापति होऊं म्हणतील तर सैनिक कोण होणार, आणि सैनिकाशिवाय सेनापति तरी कसा शक्य आहे ? इतकें कशाला, काटनी स्वतः आमरण ब्रह्मचर्य पाळेलें; पण सर्वांनीच असें करू म्हटलें तर हा नियम चालू ठेवण्यासाठी भाणसें तरी कोठून येणार ? लक्षावधि देशबधूच्या हितार्थ एक देशभक्त सुळीं जातो, व राष्ट्र त्याचा गौरव करितें. पण त्याची ही महत्तम आत्माहुति तरी काटच्या या कसोटीला उतरते काय ? सारेच देशवासी मुळावर जाऊं म्हणतील तर सुळीं जावयाचें तरी कोणासाठी ? आणि सान्यानीच असें केल्यावर देशासाठी सुळीं जाण्याचा हा नियम पुढे चालविणार तरी कोण ?

आणि दुष्कृत्ये चांगलीं ठरतात !

परंतु काट याच्या या आदेशानुसार काही सत्कृत्याना नीतिक्षेत्रात मजाव होतो इतकेच नव्हे, तर उलट काही उपटसुभ दुष्कृत्याना तेथे प्रवेशपत्र देण्याचीहि आपत्ति येते ! विडी पिणे इष्ट आहे काय ? समजा, सर्व जण विड्या पिऊ लागले तर ते शक्य होईल का ? होईल, तात्त्विक दृष्ट्या त्यात अशक्य असे काही नाही. तीच गोष्ट मद्यपानाची. एकमेकास शिब्या देणे, वांटून खात जाणे, अशासारख्या कर्मांना सार्वत्रिक आचरणात आणण्याचें म्हटलें तर त्यात तत्त्वतः अशक्य तें काय आहे ?

स्वतः काटच्या ध्यानात ही दुसरी आपात्ते आली नव्हती असें नव्हे. केवळ तांत्रिक वैचारिक दृष्टीने पाहिल्यास आपल्या या आदेशानुसार काही अप-कृत्यानाहि समति द्यावी लागेल याची जाणीव त्यांना झाली होती असें दिसते. वचनभंग किंवा खोट वचन देणे, व आत्महत्या या दोन कृत्याची अनिष्टता वर म्हटल्याप्रमाणे केवळ तांत्रिक मुसगतीचा विचार करून त्यांनी सिद्ध करून दाखविली असली, तरी यानंतर त्यांनी ज तिसरे व चवथे उदाहरण घेतले आहे त्यात त्यांना ही परिस्थितिनिरपेक्ष केवळ वैचारिक दृष्टि कायम ठेवणे अशक्य झाले, व अशा प्रकारे त्यांच्या विचारसरणीतला मूलभूत दोष चटकन प्रगट झाला ! त्यांनी घेतलेले तिसरे उदाहरण एका मुखवस्तु आळशी मनुष्याचे आहे. स्वतःतील नैसर्गिक गुणाची काहीच जोपासना न करिता तो केवळ 'मुखच मे शयन च मे' प्रकारचे जीवन व्यतीत करूंचाहतो. आता हे त्याचे करणे इष्ट की अनिष्ट ? केवळ तांत्रिक दृष्टीने पाहिल्यास यात आक्षेपाई असे काही वाटत नाही कारण सर्व मनुष्यांनी जरी अशा प्रकारे केवळ 'आहार-निद्रामयमैथुनानि' प्रकारात पशुसमान आयुष्य कटण्याचे ठरविले तरी त्यात उपरोक्त वैचारिक दृष्ट्या काही बाधा दिसत नाही ! व म्हणून हा नियम खुद्याल अखड चालू शकेल ! काट स्वतःच ही गोष्ट पुढीलप्रमाणे मान्य करतात : " तो [उपरोक्त सुखाहीन माणूस] स्वतःला प्रश्न विचारतो की, आपल्या नैसर्गिक गुणाकडे दुर्लक्ष करण्याची ही वृत्ति, मुखलोलुपताभावार्थी जुळत असली, तरी कर्तव्यतेर्षा कितपत जुळते ? तेव्हा तो असा विचार करितो की, असा सार्वत्रिक नियम असलेली सृष्टि अस्तित्वात असू शकते; व-साउथू सी बेदा-वरील राहिल्याप्रमाणे-लोक आपापल्या नैसर्गिक गुणाना गजू देऊन आपले जीवन केवळ आलस्य, करमणूक व वशवृद्धि यांत-थोडक्यात म्हणजे मुखोप-भोगात-घालविण्याचा निश्चय करू शकतात." (सदर पृ. ४८)

कांटची पळ्याट : विवेचनांत विसंगति

पग वर असें सार्वत्रिक आचरण शक्य आहे तर या आळशी मुखलोलुप वृत्तीला चागले म्हणावयाचे काय ? ध्येयवादी कांट तसें म्हणण शक्य नव्हते. मात्र या वृत्तीला याईट ठरविताना त्यांना आपली मूळ भूमिका सोडून विवे-चनांत विसंगति पतकरणे भाग पडले ! मिलच्या बाबर्तातहि आपण असेच पाहिले. वरील पंचप्रसंगातून मुट्याघाटी काट म्हणतात : (त्या मुत्ताहीन

वृत्तीचें सार्वत्रिकरण शक्य असलें तरी) “ तो मनुष्य हा आळशी वृत्तीचा नियम सार्वत्रिक व्हावा, किंवा आपल्यात नैसर्गिक रीत्या ही आलस्यवृत्ति जडावी, अशी सभयतः इच्छा करूं शकणार नाही; कारण एक बुद्धिशील प्राणी या नात्यानें तो साहजिकच असें इच्छितो कीं, आपल्या ठायींच्या गुणाचा विकास व्हावा, कां कीं ते गुण त्याला नाना प्रकारें उपयोगी पडतात.” (सदर पृ. ४८, अधोरेखन मूळचें, जाड ठसा आमचा). परंतु या उतान्यात काट निश्चितपणे शुद्ध वैचारिक परिणामाचे क्षेत्र सोडून विशिष्ट परिस्थिति—मनःस्थिति—सबधी परिणामाना शरण गेले आहेत ! वर प्रकट केलेला आक्षेप येथें मात्र त्याच्या विरुद्ध लागू पडतो. केवळ तांत्रिक दृष्ट्या पाहता आळशी वृत्तीचें सार्वत्रिकरण शक्य असताहि मानवाचा स्वभाव, नैसर्गिक कल, त्याला भावी आयुष्यात लाभ व्हावा हा हेतु या इतर बाजूनीं विचार करून काट त्या वृत्तीला त्याज्य ठरवू पाहत आहेत. पण हा सारा परिस्थितिसंबद्ध विचार होऊन, यात शुद्ध वैचारिक क्षेत्र ओलाडलें गेलें. पुढें अधिकाराचें पद मिळेल, द्रव्यलाभ होईल, कीर्ति प्राप्त होईल म्हणून शिक्षण घेऊन आपल्या बुद्धीचा विकास करणें हें कर्तव्य आहे, व अज्ञानी राहणें वाईट आहे, असें म्हणण्यासारखेंच काटचें वरील विधान आहे. पण यात पुष्कळ तथ्य असलें तरी त्यांच्या मूळ भूमिकेर्शी—परिस्थिति व तत्संबंधित परिणाम यांच्या निरपेक्ष अशा नीतिशास्त्र कल्पनेर्शी—तें विसगत आहे.

शेवटीं काटनीं घेतलेल्या चवथ्या उदाहरणात तर त्यांची मूळ भूमिका अधिकच दासळली आहे. स्वतः दैवयोगें सुखवस्तु असलेल्या व्यक्तीनें दरिद्री मनुष्यास साहाय्य करावें काय ? काट मान्य करतात कीं, त्यानें असें साहाय्य न केलें तर त्यात वैचारिक विसंगति येत नाही. कारण, जेथें प्रत्येक जण आपल्या सकुचित कौटुंबिक जीवनातच मग्न राहून इतरांच्या सुखदुःखाविषयी उदासीन आहे, कोणी कोणास द्वेषमत्सरानें प्राप्त देत नसला तरी दयाबुद्धीनें साहाय्य करीत नाही, असा समाज अस्तित्वात असणें अशक्य नाही. आणि जेथें एक दुसऱ्यास प्रत्यक्ष टक्कूं पाहत असेल अशा समाजापेक्षां तो बराहि म्हटला जाईल ! पण तरी देखील ही ‘मला-काय-त्याचें ?’ कृत्ति समाजात सार्वत्रिक रीत्या पसरवी अशी इच्छा माणूस करणार नाही. आणि याचें कारण काट असें देतात कीं, जो माणूस आज इतराविषयी उदासीन राहिल त्याच्या अडी-अडचणीच्या वेळीं इतरांहि उदासीनता दाखवितील व त्याला आवश्यक साहाय्य

मिळणार नाही. (सदर पृ. ४९) इतराविषयी बाळगावयाच्या सहानुभूतीची ही उपपत्ति देणगत तर काट उपयुक्ततावादाच्या—परिणामवादाच्या—स्पष्टच आहारीं गेलेले दिसतात ! या उपपत्तीत उल्लेखिलेले परिणाम हे गणितशास्त्रातील अतर्गत विसर्गताप्रमाणे केवळ वैचारिक दुष्परिणाम नसून प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीवर घडून येणारे परिणाम होत^१.

याप्रमाणे, ज्या परिस्थितिनिरपेक्ष 'शुद्धबुद्धित्वा'च्या भूमिकेवरून नीतिशास्त्राची मीमासा करण्याची प्रतिज्ञा काट यानीं आपल्या पुस्तकात वारवार उच्चारली आहे, त्या दृष्टीने खरोखरच विचार करू गेल्यास नीतिअनीतीचे योग्य गमक हातीं न लागता कित्येक अनिष्ट कृत्याना चागले म्हणण्याची व सत्कृत्याना वाईट ठरविण्याची मात्र पाळी येते !

नियम आणि अपवाद

काटच्या या घोटाळ्याचे एक कारण आपल्याला नियम आणि अपवाद यांच्या संबंधाविषयीच्या त्याच्या गैरसमजुतीत आढळेल. ते असे गृहीत धरताना दिसतात की, सर्वसाधारण नीतिनियमाना केले जाणारे सारेच अपवाद हीन स्वार्थमूलक असतात.

अष्टादशपुराणानां व्यासस्य वचनद्वयम्

परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम्

यात जशी पापपुण्याची सरळ थोडक्यात व्याख्या केलेली आहे, त्याप्रमाणे

१ या उपपत्तीची पळवाट शिलक ठेवण्यासाठीच की काय, काट यानीं पहिल्या आदेशात 'इच्छा' शब्द मुद्दाम वापरला आहे असे वाटते ! वस्तुतः शुद्ध तार्किक दृष्टिकोनाने पाहता तो नियम असा लिहिता आला असता 'त्याच तत्त्वानुसार कर्म कर कीं, जो विश्वव्यापक नियम होऊ शकेल' पण या ऐवजी 'जो विश्वव्यापक नियम होण्याचा तू इच्छा करू शकशील' असे काटनीं म्हटले आहे पण इच्छा म्हटली कीं, ती व्यक्तिपरत्वे व परिस्थितिपरत्वे बदलू शकते. सर्वांनीं दारू प्यावी अशी एखाद्या 'तळिरामा'ने इच्छाहि केली तरी तेवढ्यामुळे त्याचे मदिरापान धूम्य कसे ठरल ? परिस्थितिनिरपेक्ष शास्त्राच्या उभारणीत असा इच्छेचा समावेश कशाळा ? पाच आणि पाच मिळून आठ हे गणित चूक ठरते ते काणा व्यक्तीच्या इच्छे-अनिच्छेमुळे नव्हे, तर त्याताळ अतर्गत शाश्र्वाय दोषामुळे.

काट देखील म्हणू चाहतात की, सार्वत्रिक आचरणनियम म्हणजे नीति व त्याला अपवाद म्हणजे अनीति किंवा पाप. पण हे पूर्णोशाने सत्य नाही. सकुचित स्वार्थी वृत्तीने मनुष्य सर्वसाधारण नियमाला स्वतःसाठी अपवाद शोधू पाहतो हे खरे असले, तरी अपवादाची तीच एक मीमासा नव्हे कित्येक प्रसर्गी शुद्ध निःस्वार्थ बुद्धीने देखील एखाद्या सर्वसाधारण नियमात अपवाद करावा लागतो. अशा दोन नियमात परस्परविरोध येणारी परिस्थिति प्राप्त झाली की, त्यातील एकाचा भंग करणे—म्हणजेच त्याच्या पालनाला अपवाद करणे—भागच पडते. त्यातल्या त्यात उचित तारतम्यबुद्धीने श्रेष्ठ नियमाचे पालन करून कनिष्ठाचा भंग करणे हे योग्य; पण तसे न केले तर—त्या विशिष्ट परिस्थितीत उभय नियमाचे पालन अशक्य असल्याने—हातून कनिष्ठाचे पालन व श्रेष्ठाचा भंग होण्याची पाळी येईल ! काहीही केले तरी कोणत्या तरी एका नियमाचा भंग अपरिहार्यच ठरून तेवढ्यापुरता त्याला अपवाद मानावा लागेल. अशा अपवादाची जबाबदारी व्यक्तीवर न येता प्राप्त परिस्थितीवर व मानवी नीतिशास्त्राच्या अपूर्णतेवर जाते. बहुधा प्रत्येक ठोकळ नीतिनियमावर असे योग्य अपवादाचे प्रसंग केव्हा ना केव्हा येतातच. सत्य, अहिंसा, मातृ-पितृभक्ति, दया, वगैरे सर्वच सदगुणाना प्रसर्गी अपवाद मानावे लागतात. लोकमान्य टिळकांनी 'गीतारहस्या'त कर्मजिज्ञासा नामक प्रकरणात या विषयाचा विस्तृत मार्मिक ऊहापोह केला आहे. तस पाहिले असता 'शुद्धवृत्ती-शिवाय या विश्वात निरपवाद चागले असे काही नाही' (अर्थात् इतर सर्व विषयांच्या चागलेपणाला मर्यादा व अपवाद आहेत) या विधानाने आपल्या प्रयास प्रारंभ करणाऱ्या काटना आचरणनियमांच्या या न्याय्य अपवादाची जाणीव असावयास हवी होती. परंतु विवेचनाच्या ओघात ते त्यांनाहि निरपवाद इष्ट मानू लागून, त्यांच्या साऱ्याच अपवादाना स्वार्थी समजू लागले असे दिसते !

काट्या भूमिकेवरून अर्जुनास उत्तर !

प्रल्हादाला पित्राज्ञपालनाचे महत्त्व कळत नव्हते काय ? मीराबाईला पतिभक्तिमद्विति ठाऊक का नव्हती ? रामदासाना विवाहसंस्थेची व गृहस्था-श्रमाची आवश्यकता अमान्य होती का ? या अशा सर्वसाधारण नियमाना या विभूतींनी केलेले अपवाद स्वार्थमूलकच मानावयाचे काय ? बोहल्यावरून एका-

एकीं पलायन करून आत्माना दुःखसागरात लोटताना, 'देवाच्या सख्यत्वा साठीं । पढाव्या जिवलग्याच्या तुटी । सर्व अर्पावें शेषटी । प्राण तोहि वेचावा' हा समर्थांच्या मनातला विचार काय सकुचित स्वार्थांच्या प्रकाराचा म्हणावयाचा ? पण इतकें कशाला, खुद्द गीतेतीलच प्रसंग पाहा ना ! आदर्श पुरुषाच्या लक्षणात अहिंसेला आवश्यक स्थान देणाऱ्या श्रीकृष्णानांच अर्जुनास हिंसा करावयास सांगितलें ! मात्र यात त्यानीं अहिंसेची सर्वसाधारण महत्ता नाकारली असें नसून, किंवा त्या नियमास एक स्वार्थी अपवाद करण्यास अर्जुनास शिकविलें असेहि नसून, त्याला एक न्याय्य अपवाद घालून दिला इतकेंच. परंतु काट्यप्रणीत तांत्रिक कसोटी लावून श्रीकृष्णानें विचार केला असता तर अर्जुनास काय उत्तर मिळाले असें पाहा : "अर्जुना, तू आपल्या आत्मास मारू चाहत होतास. परंतु समज, जगात सर्वच जण आपापल्या आत्मास मारू लागले तर सारेच मरतील, व मग या आत्मवधाच्या नियमाचें पालन करण्यास कोणीच उरणार नाही, म्हणून आत्मास मारणें हें निषिद्ध आहे—'तस्मात् मा युध्यस्व मारत !'" परंतु खरें पाहता सर्वांनीं आपापल्या आत्माशीं लढण्याची कल्पनाच अर्जुनावरील धर्मसंकटाच्या विचारात गैरलागू आहे. कौरवासारखे आततायी आत्म ज्याला (आपल्या पूर्वसंचितामुळे) लाभतील त्याच्यापुढेंच असा प्रश्न उभा राहिल ! इतराना असा विचार करण्याचें कारणच काय ?

कांटची एकांगिता

यावर कोणी असें म्हणू शकतील कीं, काट्या या आदेशाचा अर्थ असा लावावा कीं, "त्याच प्रकारचें कर्म कर कीं, तुझ्या परिस्थितीत इतर कोणीहि तसेंच वागू शकेल (वागावें अशी तुझी इच्छा असू शकेल)." पण असें म्हटल्यास परिस्थिति निरपेक्षतेची भूमिका मुळातच नाहीशी होऊन नीतिशास्त्राच्या दृष्टीनें प्रत्येक कर्माच्या परिस्थितीचा विचार आवश्यक ठरतो. शिवाय कर्माकर्ममीमासेत केवळ बाह्य परिस्थितीचाच असा विचार पुरेसा नसून कर्त्याच्या विशिष्ट वैयक्तिक मनोभूमिकेचाहि योग्य विचार आवश्यक आहे. एकाच बाह्य परिस्थितीत भिन्न नैसर्गिक मनोरचनेच्या व्यक्तींची कर्तव्ये निरनिराळीं असण अद्यक्ष्य नाही. ज्याच्या टायीं निसर्गदत्त चित्रकलेची देणगी असेल त्याचें एखाद्या परिस्थितीत असणारें कर्तव्य ती देणगी नसणान्याच्या

कर्तव्याहून भिन्न असू शकते. यासाठी काट्या उपरोक्त आदेशाला चिकटून राहावयाचे म्हटल्यास पुढीलप्रमाणे अर्थ करावा लागेल : 'त्याच नियमानुसार कर्म कर की, जो तुझ्या परिस्थितीत व मनःस्थितीत इतर कोणीहि आचरावा अशी तुझी इच्छा असू शकेल.' मात्र यातहि 'इतर कोणीहि आचरावा अशी तुझी इच्छा असू शकेल' असे म्हणण्याऐवजी 'इतर कोणीहि आचरणे योग्य होईल' असे म्हणणे अधिक सयुक्तिक ठरेल. कारण येथे कर्माच्या वास्तविक योग्यायोग्यतेचा प्रश्न असून केवळ एखाद्या कर्त्याच्या वाटण्या-न वाटण्याचा, इच्छिण्या-न-इच्छिण्याचा, नाही. पण या सर्व स्थित्यतरात आपण केवळ सकाम निष्काम कसोटीवरून परिस्थितिसापेक्ष कार्याकार्यकसोटीवर येऊन पोहोचलो आहोत हे वाचकाच्या ध्यानात येईलच.

काट्या पहिला आदेश नीतिनिर्णयाचे कामी अपूरा व कधी कधी तर दिशाभूलकारक ठरतो हे आतापावेतो पाहिले. त्याच्या दुसऱ्या आदेशात तसे पाहिले तर आधेपाहू काही नाही. परंतु, या आदेशानेहि केवळ कर्मप्रवृत्तीवरच प्रकाश पडत असून कर्माच्या तपशिलासबधी-कार्याकार्यतसबधी-शोध होत नाही. या आदेशानुसार कर्म नेहमी मानवहितार्थ प्रेरित (निष्काम) असावे. यात अयोग्य असे काही नसून, गीता या ध्येयार्थी सहमत असल्याचे वर दाखविलेच आहे. काट्या तिसऱ्या आदेशात वेगळे असे विशेष काही नाही. पहिल्या दोन आदेशांचे पालन करणाऱ्या आदर्श समाजाचे ते काट्या रेखाटलेले एक चित्र आहे.

असु. या तीनहि आदेशांच्या द्वारे दिग्दर्शित होणाऱ्या नीतिदडकाचे स्वरूप एकदरीत एकांगीच ठरत. यात केवळ कर्मप्रवृत्तीच्या शुद्धत्वाचा विचार आहे. आदर्श कर्मात प्रेरक वृत्ति शुद्ध, निष्काम, स्वार्थरहित असावी हे तत्व गीतेसहि मान्य आहे. परंतु केवळ तेवढ्यावरूनच कर्माकर्ममीमांसा पूर्ण होऊ शकते हे मत गीतेस मान्य नाही. निष्काम प्रवृत्ति परिस्थितिनिरपेक्ष असू शकते हेहि मान्य केले तरी ते आदर्श कर्माचे एक अंग झाले. याशिवाय त्याचे जे दुसरे अंग-प्रत्यक्ष कर्माची साधता-ते मात्र परिस्थितिनिरपेक्ष असत नाही. विवेकक बुद्धि एकदर प्राप्त परिस्थितीचा, सामान्य परिणामाचा, योग्य विचार करून नंतरच कर्माचा ठरविलेला निश्चित करू शकेल. असा विचार न करिता केवळ शुद्ध (निष्काम) प्रवृत्तीची साध घेऊन नीतिनीतीची

समाधानकारक कसोटी हातीं लागत नाहीं हें काट याच्या प्रयत्नावरून दिसून येतें. मिल व बॅयॅम यानीं केवळ प्रत्यक्ष परिणामावर भर देऊन कर्म-प्रवृत्तीच्या शुद्धत्वाकडे दुर्लक्ष करण्याचा प्रयत्न केला; तर उलटपक्षां काट यानीं केवळ प्रवृत्तीच्या शुद्धत्वावरच लक्ष केंद्रित करून परिस्थिति व प्रत्यक्ष परिणाम याकडे दुर्लक्ष करण्याचा प्रयत्न करून पाहिला ! गीता या दोनहि एकागी दृष्टिकोनाचा समन्वय साधू चाहते व यातच तिचें वैशिष्ट्य आहे.

कर्म आणि परिस्थिति

कर्म आणि परिस्थिति याचा निकट अन्व्योन्यसंबंध ध्यानीं घेतला म्हणजे काट याच्या विचारसरणीची एकागिता सहज पट्टू शकेल. आपण मागें चौदाव्या प्रकरणात पाहिल्याप्रमाणें कर्मांचा उगमच मुळीं परिस्थितीत व वैयक्तिक मनः-स्थितीत असतो. शिवाय कर्मांचें पर्यवसानहि परिस्थितीतच असते. कर्मांचा प्रत्यक्ष परिस्थितीशीं असा दुहेरी संबंध आहे. केवळ ध्येयकल्पना पूर्णपणें परिस्थितिनिरोधक असू शकेल. परंतु केवळ ध्येयकल्पनेनें कोणीहि कर्मांस प्रवृत्त होत नाही. त्या ध्येयकल्पनेच्या तुलनेनें प्राप्त परिस्थितीचें अवलोकन करून व्यक्तीच्या मनःस्थितीत जेव्हा असंतोषाची जाणीव निर्माण होते तेव्हाच तो कर्म करण्यास प्रवृत्त होतो. येन्ही कर्मप्रवृत्ति होत नाही. स्वतः भगवान् श्रीकृष्ण देखील आपल्या आदर्शकल्पनेच्या दृष्टीनें विश्वातील एकदर परिस्थितीचें अवलोकन करीत असता, जेव्हा त्यांना ' धर्मस्य ग्लानि ' व ' अधर्मस्य अम्युत्थानम् ' दिसून त्यांच्या चित्तात असंतोषाची जाणीव होते, तेव्हाच ते ही प्राप्त परिस्थिति मुघरविष्यासाठीं म्हणजेच—

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्

धर्मसंस्थापनार्थाय.....॥ ४-८ ॥

स्वतः या भूतलावर अवतार घेत असतात ! कर्मांचा उगमच अशा प्रकारें परिस्थितीत व मनःस्थितीत असतो. याशिवाय तें कर्म प्रत्यक्ष केलें जातें तद्दि परिस्थितीतच. कर्मांचा बलप्रवाह परिस्थितीच्या भूपृष्ठावरच वाहतो; त्याला सादून तो अधोतरां चावू शकत नाही. गगौष भूर्मीतच उगम पावतो व भूर्मीवरच वाहत जातो, तद्वत कर्मप्रवाहदेखील परिस्थितीतूनच उद्भवतो व तिच्यातच पळान्वित होतो. कर्मांचा परिस्थितीशीं इतका निकट संबंध असता,

परिस्थितीचा यत्किंचितहि विचार न करिता केवळ तांत्रिक युक्तिवादाने कर्मांची नीतिभ्रंती ठरविण्याचा प्रयत्न कसा यशस्वी होऊ शकेल ?

परिस्थितीस साजेसें आचरण

बरे, त्यातहि ही परिस्थिति जर सर्वत्र सारखी असती तर तिचा विचार कर्मांकर्ममीमासेंत एकवेळ बाजूस सारताहि आला असता. परंतु ती व्यक्तिपरत्वे व देशकालपरत्वे बदलत असते हे प्रसिद्धच आहे. अशा स्थितीत कर्मांचरणाचा एकच नियम सर्वत्र लागू पडावा ही कल्पनाच चुकीची ठरते. पाणी आपली पातळी सर्वत्र सारखी ठेवतें हें खरें; पण ही म्हणजे फक्त त्याची वरची पातळी होय. त्याची खालची पातळीहि तें अशीच एकरेपेंत ठेऊ शकतें काय ? ती खालची पातळी जमिनीच्या तळाला स्पर्श करित असते. तो जर सरळ असेल तर ती पातळीहि एकरेपेंत राहिल; व भग जलाशयाच्या उभय पातळ्यां समांतर राहून त्यातील जलाची खोली सर्वत्र सारखी राहू शकेल. परंतु भूतळ जात्या विषम असतो; व म्हणून त्याला स्पर्श करित जाणाऱ्या पाण्याची वरची पातळी कितीहि एकरेपेंत असली तरी त्याची खोली भिन्नभिन्न स्थळी वेगवेगळी असणारच. विषम भूपृष्ठभागावरील जलसंचयाची खोली सर्वत्र एकसारखी असावी ही अपेक्षाच निसर्गविरुद्ध आहे. हेंच कर्मांलाहि लागू आहे. परिस्थितिरूपी भूपृष्ठाला स्पर्श करून त्याला अनुसरत कर्मरूपी जलाचा प्रवाह वाहत असतो हें आताच वर सांगितलें. अंतिम ध्येयरूपी प्रेरणा ही त्या कर्मप्रवाहाच्या वरच्या पातळीसमान होय. ही वरची प्रेरणापातळी या कर्मप्रवाहात सर्वत्र सारखी असली तरी जोपावेतो परिस्थितिरूपी खालचा भूभाग विषम आहे तोपावेतो भिन्नभिन्न कर्मांचा खोलीरूपी तपशील भिन्न राहणारच. आणि वस्तुस्थिति अशी असता, एखाद्यानें आचरिलेल्या योग्य कर्मांचें सार्वत्रीकरण तांत्रिक दृष्टीनें शक्य नसलें तरी त्याचा दोष त्या कर्मांला न लागता परिस्थितीच्या विषमतेकडे जाईल. विषम परिस्थितीला साजेसा विषम आचरणनियम आचरिला तर तें समर्थनीयच होईल. मात्र सर्वसाधारण नीतिनियमाला असा एखादा अपवाद करिताना कर्मप्रवृत्ति 'शुद्ध म्हणजे निष्काम आहे व कर्मांचा तपशील खरोखरच प्राप्त परिस्थितीत अंतिम ध्येवाला पोपक आहे याची नीट काळजी घेतली असली म्हणजे शालें.

ज्या काणत्या भविष्यमालात ही परिस्थिति सर्वत्र सम होईल त्यावेळेस सर्वांचे सर्वांशी सारखे वर्तन होऊ शकेल. काट्या कल्पनेतले आदर्श ध्येय-राज्य ज्यावेळी प्रत्यक्ष अस्तित्वात येईल त्यावेळी त्याची कसेटीहि काम देऊ शकेल. त्या अवस्थेत कोणी सेनापति व कोणी सैनिक राहणार नाही; कोणी दाता व कोणी याचक असणार नाही; कोणी न्यायाधीश व कोणी आरोपीहि होणार नाही. आणि देशबंधूच्या दुःखनिवारणार्थ कोणास मृत्युदंड भोगण्याचाहि प्रसंग येणार नाही. त्या आदर्श अवस्थेत काय होणार असेल ते होवो. परंतु ज्ञोपावेतां या अपूर्ण विश्वात दुर्बळ सन्नळ, सज्जन-दुर्जन, रोगी निरोगी, मूढ-सुजाण, शूर-भेकड, धूर्त-भोळसट, इत्यादि भेद अस्तित्वात आहेत तीं-पावेतां प्रत्येक कर्माच्या बाबतीत निरपवाद सार्वत्रीकरणाची कसेटी दिशाभूल-कारक ठरेल. कोणत्या व्यक्तीशी व समाजाशी काम पडले असून एकदर परिस्थिति काय आहे याचा नीट विचार करून व अंतिम ध्येयावर अर्थातच लक्ष ठेवून, नंतर कर्माचा तपशील निश्चित करावा लागेल. 'समः शत्रौ च मित्रे च' (१२ १८) या शब्दातून शत्रु व मित्र या उभयताकडे सारख्याच स्थानानिरपेक्षतेने पाहणारी व त्यांचे खरे हित चिंतणारी बुद्धि असा आशय न घेता, शत्रुमित्रांशी अगदी सारखे वर्तन करावयास शिकविणारी बुद्धि असा भळताच अर्थ घेतल्यास, भस्मासुराला वर देऊन पश्चात्ताप करित बसण्याची पाळी येईल ! कविवर्य मोरोपत खुद्द परमेश्वराला वजावतात :

प्रसन्न बहु होतसा, परि कराल हो ! बाबरे—

शिवापरि वरासवें हृदय, हें न हो वा बरे,

असा वृक कृतघ्न हें न कळलें कसें हो इरा ?

मला जगविला तुम्ही भवमहाहिचा मोहरा ॥ ६८ ॥

यासाठी कर्माच्या वास्तविक कार्याकार्यतेचा विचार न केल्यास वृत्ति निष्काम असूनहि हातून अकार्यस्वरूपी कर्म घडू शकेल अर्जुनास पडलेला मोह निष्काम प्रकारचा होता हें आपण पूर्वसंवादात पाहिलेच आहे. कर्मांचे हें तपशीलस्वरूप ठरविताना अपेक्षित व अपेक्षापात्र परिणाम चागले असतील—विवेक बुद्धीनें यासंबंधात योग्य दिशेनें शक्य तितका विचार करून निर्णय घेतला असेल—तर कर्त्याच्या सर्वस्वी आयेक्याबाहेरील अनपेक्षित दुष्परिणामाची जबाबदारी त्याच्यावर येणार नाही; व हाच आशय असेल तर 'बुद्धि' शुद्ध असल्यावर

(अनपेक्षित) परिणामानीं कर्मांच्या नीतिअनीर्तीत फरक पडत नाही या विधानास मान्यता देता येईल. परंतु केवळ श्रेष्ठ अतिम ध्येयाची प्रेरणा हृदयात असल्यावर आपल्या कर्मांने प्रत्यक्ष कोणते परिणाम घडून येणार आहेत याची काहीही पर्वा न बाळगता कोणी कर्म केले व आपल्या निष्काम सत्प्रवृत्तीच्या नावावर तो आत्मसमर्पण करू लागला तर ते योग्य होणार नाही, व गीतस ते मान्यहि नाही

अनुकरणाची शक्यता व इष्टता

हा सर्व विचार करिता, सर्व व्यक्ती करू शकतील ते इष्ट ही कसोटी पारशी उपयुक्त ठरत नाही माझ अनुकरण करणाऱ्या व्यक्ती माझ्या भोवती असतात व म्हणून मी कर्मे करिताना या गोष्टीकडेहि लक्ष देत असावे हे म्हणणे योग्य आहे. पण हा विचार निराळा आणि सर्वज्ञ जे करू शकतील तेच मी करावे हा आम्रद वेगळा. मानवी मनात साहजिक वसणाऱ्या अनुकरण वृत्तीचा उल्लेख गीताकारानींहि श्लोक ३-२१ मध्ये केला आहे. परंतु ते या अनुकरणसमवावरून कर्मांची इष्टानिष्टता ठरवीत नसून, ते ठरविण्याची त्याची कसोटी वेगळीच आहे. त्या कसोटीने योग्य ठरणारी कृत्ये करावी, व अयोग्य ठरणारी टाळावी, म्हणजे साधारण जनसमाजहि साहजिक अनुकरणामुळे असे करेल, असा गीतेचा उपदेश आहे. उलट का 'ज्यांचे सर्वज्ञ अनुकरण करू शकतील तेच चांगले' असे मलतेच विधान करू पाहत आहेत. पण यात मानसशास्त्र व नीतिशास्त्र यांच्या दृष्टिकोनात गलत होत आहे. एखाद्या कर्मांचे अनुकरण इतर करू शकत असले तरी त्यानीं ते करावे काय हा प्रश्न उरतोच. ते अनुकरण 'शक्य' आहे काय हा मानसशास्त्राचा प्रश्न झाला, परंतु ते 'इष्ट' आहे काय हा नीतिशास्त्राचा प्रश्न आहे केवळ तांत्रिक कसोटीचा चरमा लावणारे काट शक्यता व इष्टता यातला भेद दृष्टीआड करीत आहेत।^१ उलट आमच्याकडे असे म्हटले आहे की, श्रेष्ठांचा उपदेश आचरणात आणावा, पण त्यांच्या कृतींचे साक्षात् अनुकरण करण्याचा आम्रद धरू नये. कारण त्यांची वैयक्तिक परिस्थिति लाक्षावलक्षण असण्याचा संभव आहे त्या

१ नौब अशी की, काट्या उलट दिशने नीतिशास्त्राचा विचार करणाऱ्या निलनीं हि शक्यता व इष्टता यात घोटाला केला आहे ! मुल हेच अतिम ध्येय यां यासाठी प्रमाणे देताना मुखाची इच्छा करणे शक्य आहे म्हणून त इष्ट आहे असा चुट्याचा युक्तिवाद त्यांनी कला अ हे

विशिष्ट परिस्थितीचें योग्य ज्ञान न होता केवळ त्याच्या बाह्य कर्मांकडेच पाहू लागल्यास भलताच भ्रम होऊन अनर्थ ओढवू शकेल !

सारांश, काट यानीं कर्मप्रवृत्तीसाठी उदात्त, निश्चित, व्यक्तिनिरपेक्ष ध्येय दिलें असलें तरी त्याच्या नीतिदडकानें कर्म कोणत्या भावनेनें प्रेरित होऊन करावीं इतकेंच कळतें, तीं कर्म कोणतीं करावीं याचें ज्ञान होत नाहीं. यासाठीं काटच्या विवेचनाची मौलिकता मान्य करूनहि टीकाकारानीं त्यावर एकागी पणाचा आरोप केला आहे. जॅकोबी नामक टीकाकारानें काटच्या Good Will ला *the will that wills nothing* असें मोठ्या लोचकपणें म्हटलें आहे^१, म्हणजे असें की, काटप्रणीत सत्प्रवृत्ति ही निरपवाद चागली असेल पण त्या प्रवृत्तीला (प्रत्यक्ष परिस्थितीच्या विचाराच्या अभावीं) विषय असा कोणताच नाहीं, ती चागली प्रवृत्ति कशाची असें विचारल्यास त्याचा खुलासा होत नाहीं. निराळ्या शब्दात हेंच सांगायलाचें म्हणजे ती एक वाळाहीन केवळ इच्छा आहे. अशा सदिच्छापूर्ण प्रेरणेला कर्माकर्ममीमासेंत महत्त्वाचे स्थान असतें ही गोष्ट सरी असली तरी कर्माकर्मांची कसोटी केवळ तेवढ्यातच सापडू शकते हें मत मात्र यथार्थ नाहीं. आणि गीतेवर निष्कारणच तें एकागी मत लादण्याचा काही भाष्यकाराचा आग्रह असला तरी गीताकाराचे तसें म्हणणे नसून, आदर्श कर्म हें जसें प्रवृत्तीनें निष्काम तसेंच तपशिलानें कार्यहि असावें—तें शुद्ध भावनेवर व त्याचप्रमाणे शुद्ध विवेचक बुद्धीवर आधारलें असावें—असा गीतेचा दुहेरी आदेश आहे. याचे विशेष स्पष्टीकरण आता यापुढें आपल्यास करावयाचें आहे.

^१ See Jacobi's letter to Fichte (cited in Caird's "The Critical Philosophy of Kant" Vol. II p 216).

प्रकरण अठरावें



गीतोक्त आदर्श कर्म



नीतिशास्त्रातील दोन मूलभूत प्रश्न

कोणत्याहि नीतिशास्त्रचर्चेतील दोन प्रमुख प्रश्न म्हणजे आदर्श कर्म कोणतें व आदर्श जीवन कसे असतें हे होत हे प्रश्न परस्परस्वतंत्र नसले तरी अंगदीं समानार्थकहि नाहींत. त्याची व्याप्ति काहीशी भिन्न असून पहिल्या प्रश्नापेक्षा दुसरा अधिक व्यापक आहे. आदर्श जीवन कर्ममय असावें किंवा कर्मसंन्यासस्वरूपी असावें याविषयी मतभेद आहेत. परंतु यांतील द्वितीय पश्चालाहि आदर्श कर्माची व्याख्या करावीच लागते. कारण कर्मसंन्यासात्मक अंतिम ध्येयाचा मार्ग कर्मांच्या क्षेत्रांतूनच जात असतो, सत्कर्मोनीं वित्तशुद्धि होऊन आत्मज्ञानप्राप्ति झाल्यावरच कर्मसंन्यासाची अवस्था येऊ शकते हें या पक्षासहि मान्य असतें. यासाठीं मानवी जीवनात तशी अवस्था प्राप्त होण्यापूर्वी जीं कर्मे करावयाची तीं तरी कोणत्या प्रकारचीं व कशा पद्धतीनें करावयाचीं याचा विचार याहि पथात करावा लागतो. म्हणून आदर्श जीवनाच्या स्वरूपाबाबत मतभेद असूनहि आदर्श कर्मांच्या स्वरूपाबाबत मतेस्य असू शकतें; आणि उलटपध्दीं आदर्श जीवनासबधीं बरील इष्टीनें एकदरीत मतेस्य असलें तरी आदर्श कर्मांच्या स्वरूपाबद्दल मतभेद असू शकतो. याप्रमाणें हे दोन प्रश्न वेगवेगळे असून भीमद्गवद्गीतेतील नीतिशास्त्रानुसार यांची उच्चैरे आपल्यास निश्चित करावयाची आहेत. पैकी, या प्रश्नात प्रथम प्रश्न विचारांत घेऊन नंतर दुसऱ्या प्रश्नाची चर्चा करू.

आदर्श कर्मांचें स्वरूप

गीताकारांनीं आदर्श कर्मांची जी उदात्त व समर्पक कल्पना व्यक्त केली आहे ती नीट समजावून घेण्यासाठीं आवश्यक असलेली पूर्वतयारी आपण आपल्या आतापावेतोंच्या चर्चेत सपादन केली आहे. या आदर्श कर्मांची सुरवातीसच दोन अंगे वर्णन करिता येतील : शुद्धप्रवृत्ति व कार्यता. त्याचा उगम शुद्धप्रवृत्तीत व विस्तार कार्य अशा तपशिलात व्हावा. कर्त्याच्या व्यवसायात्मिका बुद्धीनें त्याच्यापुढें योग्य ध्येय ठेवलें पाहिजे; व त्याच्या विवेचक बुद्धीनें प्रत्यक्ष प्राप्त परिस्थितीत तें ध्येय खरोखरच साध्य करून देईल अशा तपशिलाचें कर्म निश्चित केलें पाहिजे. प्रथम गोष्टीनें कर्माने चालना मिळते; दुसरीनें त्याचा गाभा ठरतो. शिवाय, शुद्धप्रवृत्तीचें निष्कामता हें विशेष प्रसिद्ध स्वरूप असलें तरी निरहकारितेचाहि तिच्यात समावेश होत असतो. आदर्श कर्माच्या या प्रमुख अंगांपैकीं कोणत्या तरी एकावरच भर देणारे अर्धसत्य नीतिपंथ मागील दोन प्रकरणात आपल्या परिचयाचे झाले आहेत. गीता या उभयांगावर योग्य भर देत आहे. पण असें असताहि तिच्या पदरीं केवळ शुद्धप्रवृत्तीचें—व त्यातहि केवळ निष्कामतेचें—एकांगी मत बाधण्यास, व कर्मा-कर्ममीमासेतून कार्याकार्यविवेक प्रत्यक्षपणें किंवा अप्रत्यक्षपणें गाळण्यास काही माध्यकार तयार होत असतात !

गीतोक्त अंतिम ध्येय

गीतेनें कर्मप्रवृत्तीसाठीं मानवासमोर ठेवलेलें अंतिम ध्येय एकदर आर्य-तत्त्वज्ञानपरंपरेचीं सुसगत असंच आहे. गीतेचीं

सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दनः

पार्थो बत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्ध गीताऽमृत महत् ॥ (गीताध्यानम्—४)

चिदानन्देन कृष्णेन प्रोक्ता स्वमुत्ततोऽर्जुनम्

वेदत्रयी परानन्दा तत्त्वार्थज्ञानसयुता ॥ (गीतामाहात्म्यम्—९),

अशीं वर्णनें पाहिलीं, गीता म्हणजे उपनिषदादि आर्य वाङ्मयाच्या मयनानून निघालेलें प्रासादिक नवनीत आहे हें ध्यानात घेतलें म्हणजे अंतिम ध्येयवाचक तिची त्या वाङ्मयाशीं एकरुवाक्यता साहजिकच आहे. अंतिम ध्येय तर्कानें सिद्ध करून दाखविता येत नाही हें मागे सांगितलेंच आहे. मानवी हृदय

त्याचा स्वयस्फूर्त स्वीकार करू शकतें. प्रथम सादर भक्ता आणि पुढें यथाकाल प्रत्यक्षानुभव हे त्या अंतिम ध्येयाचे आधार होत. ते तर्कातीत आहे इतकेंच नव्हे तर शब्दातीतहि असल्याने त्याचें वर्णनहि शक्य नाहीं. तो भाषातीत अनुभवाचा विषय आहे. मला तें पूर्णपणें कळलें असून ते असें आहे असें म्हणून जो त्याचें इतरांपाशीं वर्णन करू पाहतो त्याला तें वस्तुतः कळलेलें नसतें असें श्रुति म्हणते ! यासाठीं गीतेंत त्याचें समग्र शाब्दिक वर्णन आढळण्याची अपेक्षा अर्थातच व्यर्थ ठरेल. त्या दृष्टीला पोचलेल्याचें वर्तन इतरांना कसे दिसेल याचें काहीसें वर्णन मात्र गीताकारांनीं केलें असून, शिवाय मुमुक्षूच्या श्रद्धेला आधार म्हणून त्या ध्येयाची काही टोकळ शब्द-प्रयोगांनीं साधारण कल्पना करून दिलेली आहे. कारण सवादात्मक विवेचन करावयाचें म्हटलें म्हणजे त्या अंतिम ध्येयाचा निर्देश करण्यासाठीं काही निवडक शब्द उपयोजिणें अपरिहार्य आहे.

या दृष्टीने, वस्तुतः 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह', 'अचिन्त्या खलु ये भावाः', 'यो बुद्धेः परतस्तु सः' अशा स्वरूपाच्या त्या अंतिम ध्येयावस्थेला गीतेंनेहि 'ब्रह्म' असेंच संबोधिलें असून (पाहा, श्लोक २-७२, ४-३१, ५-६, ५-१९, ५-२०, ५-२४, ५-२५, ६-२८, १३-१२ इ.) शिवाय 'अमृतत्व' (२-१५, १३-१२, १४-२०, १४-२७), 'उत्तम अक्षय मुक्त्व' (५-२१, ६-२७, ६-२८, १४-२७), 'अपुनरावृत्ति' अर्थात् जन्म-मरणराहित्य (२-५१, ५-१७, १२-७, १३-२३, १४-२०), मायेला तरून जाणें (७-१४), 'परा गति' (६-४५, १३-२८), 'पर-दर्शन' (२-५९, ३-१९), 'परम याति' (२-७१, ५-१२, ५-२९, ६-१५, ९-३१, १२-१२, १८-६२), असेहि शब्दप्रयोग वापरले आहेत. हिलाच जीवात्म्याचें परमात्म्याशीं ऐक्य असेंहि म्हणता येतें (६-३१, ७-१८, ७-१९, ११-५४, ११-५५, १२-४, १२-८, १४-१९, १८-५५, १८-६५). सर्वत्र निर्विकार सममुद्धि असणारी 'ब्राह्मी स्थिति,' (२-७२), त्रिगुणातीतावस्था (२-४५, १४-२०), सर्वात्मिकभाव (४-३५, ६-२९) म्हणजेहि हेंच होय. इन्द्रियसंयम, कर्मफलत्याग, सर्व भूतहितेच्छा या ह्या अंतिम ध्येयाच्या पायऱ्या होत. परब्रह्मात्मक ही अंतिम अवस्था म्हणजे काही तरी एक नवीन निर्माण करावयाचें किंवा प्राप्त करून घ्यावयाचें असें नसून जें पूर्वीपासून आहेच, जें मागे कधीहि नव्हेत अथवा पुढे नसेल असें नाहीं, अशा सर्वव्यापक त्रिकालातीत सत्य तत्त्वात विद्यीन

होणं, तद्रूप होऊन जाणं, त्याच्याशी ऐक्य पावणं असा त्या अंतिम ध्येयावस्थेचा अर्थ आहे. जिंघहुना हें ऐक्यहि नवीन साधावयाचें नसून, तें नेहमीच विद्यमान असताहि तें नाहीं असें उगीचच भासविणारें अज्ञान नाहीसें करून त्या सनातन ऐक्यस्थितीची प्रतीति पुनः घेऊ लागणें हें त्या अंतिम ध्येयप्राप्तीचें ठोसळ स्वरूपवर्णन आहे.

या अंतिम ध्येयस्थितीवर प्रथम आतवाक्यावळची श्रद्धा असल्याशिवाय तिचें प्रत्यक्ष ज्ञान, साक्षात् अनुभूय, शक्य नाहीं.

श्रद्धार्थोऽहमेतं ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः

ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥४-३९॥

अज्ञश्चाश्रद्धधानश्च सशयात्मा विनश्यति

नाय लोकोऽस्ति न परो न सुप्त सशयात्मनः ॥४-४०॥

(जितेन्द्रिय, ज्ञानप्राप्तीस्तव प्रयत्नशील, अशा श्रद्धावान मनुष्याला हें ज्ञान प्राप्त होतें. ज्ञान प्राप्त झालें म्हणजे तो शीघ्र परम शांतीच्या स्थितीला पोचतो— ३९ (परतु) अज्ञ व श्रद्धाहीन सशयग्रस्त मनुष्याचा नाश होतो (त्याचें जीवन व्यर्थ जातें), अशा सशयग्रस्ताला इहलोक (इहलोकीचें सुख) व परलोकहि लाभत नाहींत, (साराश) त्याच्या पदरीं (कोणतेंहि) सुख पडत नाहीं—४०]. या अंतिम ध्येयावरील अढळ मावनेचा प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष आधार आदर्श कर्मासाठीं आवश्यक आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानानें प्रतिपादिलेले हें ध्येय नीतिशास्त्रातर्गत मानवी विचारांच्या कमाल मर्यादेचें चोतक वाटतें. याहून उच्चतर ध्येय इतरत्र व्यक्त झालेले नाहीं. या अंतिम ध्येयाच्या स्वरूपात मुलाचाहि समावेश आहे. पण तें सुप्त म्हणजे त्याचें सर्वस्व नव्हे, व शिवाय त सुख व लौकिक सुप्त यात जमीनअस्मानाचें अंतर आहे। स्वार्थ व परार्थ यातला विरोध या ध्येयकल्पनेनुसार विराम पावतो जें आत्मतत्त्व माझ टायीं आहे तेंच सर्वत्र आहे या दृष्टीनें विचार केला म्हणजे स्वतःचें खरें हित व इतराचें खरें हित यात अविरोध—नव्हे अमेद—सहजच सिद्ध होतो. या सर्वात्मियभावाचा भरीव आधार नमल्यानें अनेक पाश्चिमात्य नीतिपथ विनशुद्धाच टरून स्वार्थपरार्थसमन्वयाच्या प्रयत्नात गडगळ्या खात फिरताना दिसून येतात. त्याची दृष्टि केवळ लौकिक मुलाभोंवतीच केंद्रित झाल्यानें इतरांच्या अशा मुलासाठीं कोणी स्वतःचें सुख कां बळी द्यावें याचें निश्चित

उत्तर त्यांना देता येत नाही समाजाच्या लौकिक सुखासाठी—ऐहिक अभ्युदयार्थ—
 मी माझे लौकिक सुख का गमवावे ? अशा प्रसर्गां जर मी माझ्या लौकिक
 सुखाच्या नादीं लागणें अयोग्य असेल, तर इतरासाठी त्याच लौकिक स्वरूपाची
 प्राप्ति ह्मण कशी ठरते ? आणि तदर्थ मी का धडपडावे ? जें लौकिक सुख
 व्यक्तीने स्वतःसाठी मिळवून घेतलें तर वाईट ठरतें तेंच तिने इतर
 कोणास किंवा इतर कोणी तिला मिळवून दिलें तर चांगलें ठरतें
 असा काही प्रकार आहे काय ? आणि असल्यास तो कितपत यथार्थ
 मानावा ? जर इतराच्या लौकिक सुखार्थ मी धडपडावयाचें तर माझ्या स्वतः-
 च्याच लौकिक सुखार्थ एकनिष्ठतेनें झटण्यात गैर काय ? मिल्सारख्याच्या
 भूमिकेवरून या प्रश्नास समर्पक उत्तर मिळत नाही. परंतु गीताकारांनीं एकीकडे
 सर्वात्मिकभावाचा आशय घेऊन, व दुसरीकडे परार्थकल्पनेत 'सुख' शब्दा-
 ऐवजी 'हित' हा मार्मिक शब्द वापरून ही सारी भानगडच मिटविली
 आहे ! इतराच्या केवळ लौकिक सुखार्थ झटावे अस सांगण्याऐवजी त्याच्या
 हितार्थ—आत्मोन्नत्यर्थ, आध्यात्मिक शाश्वत कल्याणार्थ—प्रत्येकानें झटावे असा
 आदेश देण्यासाठी गीतेनें आदर्श व्यक्तीस उद्देशून 'सर्वभूतहिते रताः' असा
 समर्पक शब्दप्रयोग वापरला आहे. सुखदुःखसवेदनांच्या बाबतीत व्यक्तीव्यक्तीत
 विरोध संभवनीय असला तरी 'हिता'च्या बाबतीत तसें नाही. इतरांच्या
 'सुखा'र्थ किंवा 'हिता'र्थ देखील झटण्यात माझ्या लौकिक 'सुखा'चा
 होम आवश्यक ठरू शकेल, परंतु इतरांच्या (नैतिक) 'हिता'र्थ झटण्यात
 माझ्या 'हिता'ला बाध न येता तें वृद्धिंगतच होईल, द्रव्य दुसऱ्यास दिल्यानें
 स्वतःबरोबरचें तितकें कमी होतें; पण ज्ञान दानानें घटत नाही, उलट वाढतेंच.
 असाच परक सुख व हित यात आहे.

सुख आणि हित

कोणाहि झाला तरी दुसऱ्याच्या सुखार्थच झटू शकतो, त्याच्या आदिमक
 हितार्थ नव्हे, कारण अशी उन्नति ज्याची त्यानेंच स्वप्रयत्नानें करून घ्याव-
 याची असते, असा एवढा युक्तिवाद काट यांनीं केला आहे. परंतु तोहि लगडा
 वाटतो. शेवटीं ज्याचें त्यानेंच आपले हित करून घ्यावयाचें असतें हें तर
 गीताकारांनाहि मान्य आहे. श्लोक ६-५ व ६-६ मध्ये याविषयी त्यांनीं स्पष्ट
 आदेश दिला आहे. पण असें आहे म्हणून या उद्दारांत किंवा अघ.नातांत

इतर कोणाचें साह्य होऊं शकत नाहीं असें नाहीं. शिष्यानें शेवटीं आपला उदार स्वतःच करून ध्यावयाचा असला तरी गुरु त्याला मार्गदर्शन करू शकतो. प्रत्यक्ष श्रीकृष्णानेहि अर्जुनाच्या हितार्थ मार्गदर्शन करून नंतर 'यथेच्छसि तथा कुरु' असें इच्छास्वातंत्र्य त्याला बहाल केलें आहे. एक व्यक्ति अशा प्रकारें अन्य व्यक्तीच्या आत्मोन्नतीस्तव अनुकूल परिस्थिति निर्माण करू शकते. आणि या मर्यादेतच 'सर्वभूतहिते रताः' या गीता-वचनाचा अर्थ लावला पाहिजे. नाहीं तरी सुखाचा अनुभव देखील कोणी इतर कोणास प्रत्यक्षपणें करून देऊ शकतो काय? सुख देखील शेवटीं ज्याचें त्यानेंच अनुभवावयाचें असते. किंबहुना एका दृष्टीनें सुखानुभव हितापेक्षाहि अधिक आत्मावलंबी आहे. माझे सुखदुःख हे ज्या प्रमाणात माझ्या वाटण्या-न-वाटण्यावर अवलंबून आहे त्या प्रमाणांत माझे हिताहित केवळ माझ्या वाटण्या-न-वाटण्यावर अवलंबून नाहीं. कोणाच्या इच्छेविरुद्धहि त्याला केलेला शानोपदेश त्याच्या हितास कारणीभूत होऊ शकेल; परंतु सर्व जगांनें त्याला सुखी करण्याचा प्रयत्न केला तरी त्यानें सुख मानून तर घेतले पाहिजे ना! तत्त्वतः, हित काय किंवा सुख काय व्यक्ति दुसऱ्यासाठीं केवळ अनुकूल किंवा प्रतिकूल परिस्थिति निर्माण करू शकते; यापलीकडे जाऊन प्रत्यक्ष बराबार्डट कार्यभाग ज्याचा त्यानेंच केला पाहिजे. आणि असें आहे तर इतराच्या सुखार्थ झटा असें म्हणण्यापेक्षा त्याच्या हितार्थ झटा असें म्हणणेंच अधिक सयुक्तिक नाहीं काय? ज्या प्रमाणात व परिस्थितीत इतरांचें सुख त्याच्या हितास पोषकच असेल तेथें त्याच्या हिताच्या ध्येयात तेंहि समाविष्ट होईल हें सांगणें नकोच!

निरहंकार धृति

गीताक आदर्श कर्माची प्रवृत्ति निष्काम, स्वार्थरहित, असली पाहिजे हें तर सरंच; पण याशिवायहि एक महत्त्वाचा विशेष गीताकारांनीं सांगितला आहे : तो म्हणजे कर्म करिताना कर्त्याची निरहंकारिता. त्यानें कर्माचें कर्तृत्व स्वतःकडेच मानू नये. या निरहंकारितेचें स्पष्टीकरण मागे आठव्या प्रकरणात केलें आहे. प्रकृतीच्या गुणाच्या चलनचलनामुळे हीं कर्मे घडून येत असतात असें जाणून गुरु त्याचें कर्तृत्व स्वतःकडे मानीत नाहीं.

प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः

यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥ १३-२९ ॥

[कर्म सर्व प्रकारें प्रकृतीकडूनच केली जातात, आणि आत्मा हा (तत्त्वतः) अकर्ता म्हणजे काही न करणारा आहे, हें ज्यानें जाणले तोच सत्यदर्शी—खरा ज्ञानी—होय]. परंतु अहंकारविमूढ व्यक्ति मात्र त्याचा—निष्काम कर्माचाहि—कर्ता स्वतःला मानीत असते. आणि या अहकर्तृत्वभावनेमुळे कधीकधी परोपकारी व्यक्तींच्याहि ठायीं 'दिसदीस अभ्यतरां गर्व साचे' अशी स्थिति आढळून येते ! गीताकार आदर्श कर्माच्या कर्त्याला यापासून वाचवू चाहतात. मात्र प्रकृति हें कर्माचें जड कारण होय. याशिवाय कर्माच्या कारणात जें चैतन्य लागतें तेहि माझे स्वतःचें वैयक्तिक सकुचितस्वरूपी चैतन्य नसून खुद्द परमेश्वरच तें (कार्य) कर्म करवीत आहे—'ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति' (१८-६१) ही वस्तुस्थिति असून मानव केवळ निमित्त असतो—सत्कर्माची मला होणारी स्फुरणा देणाल तत्त्वतः त्याचीच असते—हा अमूल्य उपदेश गीतेने केला आहे, व अशा रीतीनें स्वकर्म 'परमेश्वरार्पण' करण्यास सांगितलें आहे. पात्र व्यक्तींना 'बुद्धियोग' मी देत असतो असें श्रीकृष्ण म्हणतात (१०-१०) हें जाणून सर्व कर्म—त्याचें फलच नव्हे तर कर्तृत्व—देखील—मला अर्पण कर असा त्याचा आदेश आहे.

यत्करोषि यद्भ्रंसी यज्जुहोषि ददासि यत्

यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥ ९-२७ ॥

ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्परा :

अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ १२ ६ ॥

चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मत्पर :

बुद्धियोगमुपाश्रित्य माच्चिन्तः सततं भव ॥ १८-५७ ॥

[अर्जुना, तुझे (कर्म) करणें, खाणेंपिणें (भोग भोगणें), हवन करणें, तप करणें, (इत्यादि) तें सर्व मला अर्पण करीत जा—९-२७. जे सर्व कर्मांचा माझ्या ठायीं सन्यास करून—त्याचें फल व कर्तृत्व मला अर्पण करून—मत्परायण होत्साते अनन्यनिष्ठ योगाने माझे ध्यान करीत (माझी) उपासना करितात—१२-६ (त्यांचा मी तत्काल उद्धार करितो—१२-७). मनानें सर्व कर्मांचा माझ्या ठायीं सन्यास करून, मत्परायण होऊन, बुद्धियोगाचा आश्रय करून, आपलें अतःकरण सतत माझ्या ठायीं स्थिर कर—१८-५७]. केवळ

निष्कामतेपेक्षा कर्मकर्तृत्वार्पणाचा हा धडा अत्यंत कठिन आहे यात शका नाही. स्वतः गीताकार विभूर्तीनी जागतिरु वाळ्यात अत्युत्कृष्ट अशी एक रचना करून तिचे कर्तृत्व स्वतःकडे न ठेवता परमेश्वरार्पण केले आहे। त्यातील अपूर्व उपदेश स्वतःचा म्हणून न म्हणता त्यांनी भगवान श्रीकृष्णाच्या तोंडीं अर्जुनाला उद्देशून घातला आहे. या आत्मसमर्पणाने गीताकार स्वतःच परमेश्वराच्या पदास प्राप्त होऊन, त्यांनी जे लिहून ठेवले ते आज त्रिखंडात 'श्रीभगवानुवाच' या नावाने गाजत आहे—दररोज अगणित मुखानी गाहले जात आहे ! त्यांनी रचलेली गीता 'श्रीमद्भगवद्गीता' झाली आहे ! आमच्याकडे ही परंपरा प्राचीन काळापासून चालू आहे. वेदोपनिषदातील मंत्रकृते ऋषि देखील स्वतःला कर्ता न म्हणविता याच विचाराने द्रष्टा म्हणत ! आर्षी स्वतः हे रचले नसून आर्षी जे ऐकले व पाहिले ते सागत आहोत हा त्याचा आशय आहे. भारतात अनेक घरी आबालवृद्धांच्या दैनंदिन पाटात असलेल्या बुधकौशिक ऋषि विरचित रामरक्षा स्तोत्रातील पुढील उक्ति देखील हाच विनम्र परमेश्वरार्पणभाव दर्शविते : "आदिष्टवान्यथा स्वप्ने रामरक्षा इमा हरः । तथा लिखितवान्प्रातः प्रबुद्धो बुधकौशिकः"

निष्काम आणि शिवाय कार्ये

याप्रमाणे आदर्श कर्म शुद्धप्रवृत्त—निष्काम व निरहंकार—असले पाहिजे हे पाहिले, त्या कर्माला निष्काम—स्वसुखदुःखानिरपेक्ष—ध्येयकल्पनेने चालना मिळाली असली पाहिजे. स्वतःच्या वैयक्तिक सुखदुःखविचाराने प्रेरित झालेले कर्म सकाम होय. तद्व्यतिरिक्त कर्म निष्काम होय. परंतु आदर्श कर्म निष्काम असते म्हणून सारेच निष्काम कर्म आदर्श असते असे नाही हे येथे ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. निष्कामता हे आदर्श कर्माचे एक अंग आहे. याशिवाय आदर्श कर्म कार्यहि असले पाहिजे. कर्माची ही कार्याकार्यता त्याच्या तप-शिलावर अवलंबून असते. प्रत्यक्ष प्राप्त परिस्थितीत कोणते विशिष्ट कर्म केल्याने कर्त्याचे मूळ उच्च ध्येय खरोखरच साध्य होईल याचा नीट विचार म्हणजे कार्याकार्यतेचा विचार होय मनात अष्ट निष्काम ध्येयाची कल्पना असून त्याने कर्मास प्रेरित होणे ही एक गोष्ट, व त्या ध्येयाप्रत खरोखरच नेईल अशा प्रकारचे कर्म करण्याचा निश्चय करणे ही वेगळी गोष्ट होय. ज्याला काशीयात्रेचे पुण्य हवे असेल त्याने प्रवासाचा निश्चय करताना मनापुढे काशी-

यात्रेची कल्पना असू द्यावी हें तर खरेच, पण त्यात्रोवरच त्या प्रवासाच्या प्रत्यक्ष मार्गाची आपणी करिताना जो खरोखर काशीस घेऊन जाईल असाच मार्ग ठरविणें हेंहि आवश्यकच होय। गीताकारांनी कर्माची निष्कामता व कार्यता याचा स्वतंत्र उल्लेख केला आहे हें मार्गें तेराव्या प्रकरणात दाखविलेंच असून, गीतेच्या नीतिशास्त्रानुसार जर कर्माकर्ममीमासेत सकाम-निष्कामतेचाच विचार कर्तव्य असून कार्याकार्यभेदाला स्थान नसतें, तर श्रीकृष्णांनी अर्जुनाला निष्कामवृत्तीने युद्धत्याग करण्यास व अन्य काहीही करण्यास समति देण्यास हरकत नव्हती असेंहि तेथें म्हटलें आहे.

तत्त्वतः व व्यवहारतः देखील निष्काम कर्म व कार्य कर्म याची व्याप्ति पूर्णपणें समान नाही. सारींच निष्काम कर्में कार्य व सारींच सकाम अकार्य असतात असें नव्हे. सकाम असूनहि कार्य असणाऱ्या कर्मांची काही उदाहरणें मार्गें पूर्वखंडात दिली असल्याने त्याची येथें पुनरुक्ति करित नाही. एखादा कर्ता स्वार्थप्रेरित असूनहि तपशिलानें एकदरीत हितकर असें कर्म करील तर तें सकाम पण कार्य कर्म होईल. सारींच स्वार्थप्रेरित कर्में दुष्ट व आसुरी असतात असें नव्हे. स्वार्थाचेहि प्रकार असतात. पोगासाठी नोकरी करणारा शिक्षक स्वार्थप्रेरित असला तरी त्याचे कर्म कार्यस्वरूपी असत, पण स्वार्थानें प्रेरित होऊन चोरी करणाऱ्याचें कर्म अकार्य असतें. मात्र यावरून कोणी कर्माच्या कार्यतेवरच सर्व लक्ष केंद्रित करून कर्मप्रेरणच्या सकाम-निष्कामतेला कर्माकर्ममीमासेत पूर्णपणें गैरलागू ठरवू पाहील तर तेंहि योग्य होणार नाही, हें साळाव्या प्रकरणात आग्ल उपयुक्तवादाच्या चर्चेत आपण पाहिलें आहे. अकार्य कर्मांपेक्षा सकाम पण कार्य कर्म तुलनेनें बर असलें तरी तेवढ्यानें त आदर्श कर्म ठरत नाही. कार्य कर्मांपाहि या सकामतेत भावी अकार्यतेचें बीज असू शकतें.

पण एखादे कर्म सकाम असूनहि कार्य असू शकतें तेवढ्यावरूनच निष्कामतेहून भिन्न अशा कार्याकार्यभेदाचे महत्त्व सिद्ध होतें असें नाही. यासंबंधांत इतकीच—किंबहुना अधिक—महत्त्वाची गाए म्हणजे एखादे कर्म निष्काम असूनहि कार्य नसू शकतें ही होय प्रवृत्तीनें एखादे कर्म स्वार्थ-निरपेक्ष असूनहि विवेचक बुद्धीच्या पागळ्यामुळे चुकीचा तपशील निश्चिंत होऊन कर्म अकार्य ठरू शकेल. अर्जुनाचा मोह अशाच निष्काम स्वरूपाचा

होता. कार्यकारण विवेचन करून कर्माचें तपशीलवार स्वरूप निश्चित करणें हें विवेचक बुद्धीचे कार्य होय. हृदय निष्काम झालें म्हणजे विवेचक बुद्धि कार्याकार्यतेचे प्रश्न बरोबर सोडवीलच असा नेम नाहीं; तसें असतें तर “कर्मणा गहनो गतिः” (४-१७) असें म्हणण्याचें कारण पडलें नसतें. कार्याकार्यविचार हा कर्त्याच्या विशिष्ट परिस्थितीशीं व कर्माच्या प्रत्यक्ष परिणामाशीं संबद्ध असतो. विशिष्ट देशकालपरिस्थितीत कोणतें कर्म योग्य व कोणतें अयोग्य ठरेल याचा शक्य तितका विचार कर्त्यानें करणें आवश्यक आहे. परहिताचें एकच ध्येय दृष्टीसमोर असताहि भिन्न भिन्न परिस्थितीत तत्प्राप्त्यर्थ वेगवेगळ्या कर्मांची योजना करावी लागेल. जो पिता एका परिस्थितीत पुत्रहितास्तव त्याला शिक्षा करील तोच दुसऱ्या परिस्थितीत त्याच ध्येयास्तव निराळें कर्म आचरील. यासाठीं विशिष्ट कर्मांची कार्याकार्यता परिस्थितिसापेक्ष असते. प्रल्हादाचा पितृविरोध व रामाची पितृभक्ति, परशुरामाचा मातृवध व पुंडलीकश्रवणाची मातृभक्ति, सीतेची पतिपरायणता आणि मीरेचा पतित्याग, हीं कृत्ये प्रत्यक्ष स्वरूपात परस्परविरोधी दिसत असूनहि नैतिक मानलीं जातात. तीं भिन्न परिस्थितीत आचरिलीं गेलीं असल्यानें त्याची भिन्नता त्याच्या कार्यतेस पोषकच आहे.

कार्याकार्यनिर्णयाचीं कांही साधनेः अंतःस्फूर्ति, श्रेष्ठाचार, शब्दप्रामाण्य

विशिष्ट कर्मांची ही कार्याकार्यता निश्चित करण्याचा मार्ग कोणता ? कर्मा-कर्ममीमांसेतील हा उघडच एक फार महत्त्वाचा प्रश्न आहे. या निर्णयार्थ आम्हाला चार साधनें अथवा प्रमाणें सभवनिय दिसतात : प्रत्यक्ष प्रमाण म्हणजे वैयक्तिक अंतःस्फूर्ति; श्रेष्ठाच अनुकरण; शब्दप्रामाण्य म्हणजे शास्त्र-वचनादि आतवाक्यावर विश्वास; आणि चवथें म्हणजे परिस्थिति व परिणाम याचा कार्यकारणात्मक सारासारविचार करणारे अनुमान प्रमाण.

यापैकी प्रथम प्रमाणास गीताकारांनीं विशेष महत्त्व दिल्याचें दिसत नाहीं. बुद्धि निष्काम असल्यास विशिष्ट परिस्थितीत कोणतें कर्म कार्य व कोणतें अकार्य होईल याचा अनुमानात्मक काहीही विचार न करिता केवळ स्वतःतील सदसद्विवेकयत्कीला विचारून तिचा तत्काल मिळणारा निर्णय निःशक प्रामाण्य मानावा असा उपदेश गीताकारांनीं केलेला नाहीं. ‘सता हि सदेहपदेषु यस्थसु प्रमाणमतःकरणप्रवृत्तयः’ असें कालिदासानें म्हटलें असलें तरी गीताकारांनीं तसें

मत प्रतिपादिलेले नाही आणि या कालिदासोक्तीचाहि अर्थ सज्जन लोकाना हा निर्णय करण्यासाठी इतर साधनें उपलब्ध असताहि तिकडे दुर्लक्ष करून ते केवळ स्वतःच्या अतःकरण प्रवृत्तीचा कौल स्वीकारतात असा न करिता, इतर सर्व साधनें अनुपलब्ध किंवा निरूपयोगी झाल्यावर—अनुमानासाठी पुरेसा आधार दिसत नसल्यास, आणि शिवाय कृष्णवचनामृतासमान एखादा गुरु-पदेशहि उपलब्ध होऊ शकत नसल्यास—सज्जन न डगमगता स्वतःच्या अतः करणाला जें योग्य दिसेल तें अशा वेळीं आचरितात असा करावा असें वाटते. आणि या दृष्टीनें हें मत, गीतेत स्पष्टपणे निर्देशिलेले नसले तरी, गीतेला आक्षेपाई वाटण्याचें कारण नाही. अंतिम ध्येयनिश्चितीसाठी अतःस्फूर्ति हें महत्त्वाचें प्रमाण असले तरी कार्याकार्यनिश्चितीसाठी ती बुडत्याची शेवटची काडी होय !

दुसरें प्रमाण भेष्टाचरण. यालाहि गीताकारांनी विशेष महत्त्वपूर्ण मान-ल्याचें दिसत नाही. तिसऱ्या अध्यायात—

यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः

स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ ३-२१ ॥

असा याचा उल्लेख असला, तरी या श्लोकातहि अनुकरणाची इष्टता निश्चित-पणे प्रतिपादिली नसून अनुकरणाकडे असलेली सामान्य जनाची साहजिक प्रवृत्ति वर्णन केली आहे हें ध्यानात घेतले पाहिजे. भेष्टांचें अनुकरण करा असा सामान्य जनाना उपदेश करण्याचा यात प्रधान हेतु नसून, तुमचें अनुकरण सामान्य जनाकडून होण्याचा सभव असल्यानें तुम्ही आपल्या कर्माची काळजी-पूर्वक निवड करा असा भेष्टाना आदेश आहे ! अर्थातच भेष्टांनी स्वतः ही निवड करी कराययाची हें यावरून निष्पन्न होऊ शकत नाही. शिवाय सामान्य जनांच्या प्रत्येक कृत्यासाठी भेष्टाचरणाचा दाखला मिळणेंहि अशक्य आहे हें साक्षात्पास नकोच. भेष्ट कोणास मानावें, व दोन भेष्टांच्या आचर-णात विरोध आढळून आल्यास कोणास प्रमाण मानावें हेहि वादाचेच विषय होत. शिवाय, कार्याकार्यविचारांत भेष्टाचरणप्रमाण गीताकारास पूर्णपणे मान्य असतें तर याच विचारांतल कर्त्यांच्या बुद्धीचें महत्त्वपूर्ण स्थान त्यांनी श्लोक १८-३०, ३१, ३२ मध्ये वर्णन केले नसतें. गारांच, भेष्टाचरण हें सामान्य-

मार्गदर्शनार्थ एक तात्पुरते साधन म्हणून काही एका अशापावेतो उपयुक्त असले, तरी नीतिशास्त्राच्या तात्त्विक विवेचनात ते कार्याकार्यनिर्णयाचे प्रमुख साधन होऊ शकत नाही.

तिसऱ्या म्हणजे शब्दप्रमाणात श्रुति, स्मृति, शास्त्रे, पुराणे, धर्मग्रंथ, इत्यादि येतात. कार्याकार्यतेच्या क्षेत्रात प्रत्येक व्यक्तीला विवेकरहित प्रत्यक्ष अत स्फूर्तिप्रामाण्याची मुभा दिल्यास या विश्वात केवढा घोटाळा माजेल व भिन्नभिन्न अत करणप्रवृत्तींचा कसा सर्घर्ष होईल, याचा वास्तविकतेच्या चर्च्यातून विचार करूनच गीताकारांनी सर्वसामान्य मानवासाठी तरी या शब्दप्रामाण्याची-शास्त्रानुयायित्वाची-इष्टता काही स्थळी प्रतिपादन केली आहे. सोळाव्या अध्यायाचे शेवटी श्रीकृष्ण म्हणतात :

यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः

न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परा गतिम् ॥ १६-२३ ॥

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ

ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥ २४ ॥

[जो शास्त्रविधिचे उल्लंघन करून कामाच्या-विषयवासनेच्या-टायी रत होऊन वर्तन करितो, त्याला सिद्ध सुख व श्रेष्ठ गति प्राप्त होत नाहीत १६-२३. यासाठी कार्याकार्यनिर्णयाचे तुला शास्त्र हे प्रमाण होय. शास्त्रात सांगितलेले कर्म नीट समजून घेऊन त्याप्रमाणे तू इहलोकीं आचरण करणे योग्य होय] सतराव्या अध्यायात आमुरी तपाच्या वर्णनात 'अशास्त्रविहित (१७-५) असा उल्लेख असून, सात्त्विक यज्ञ 'विधिदृष्ट' (१७-११) व तामस यज्ञ 'विधिहीन' असतो असेही मगवतानी म्हटले आहे. याशिवाय 'नियतं कुरु कर्म त्व' (३८), 'नियतस्य तु सन्यासः कर्मणो नोपपद्यते' (१८-७), आदि तसेंच

नियतं सङ्गरहितमरागद्वेषतः कृतम्

अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ १८-२३ ॥

या स्थळी 'नियत' म्हणजे शास्त्राने नेमून दिलेले असा अर्थ शक्य आहे. आदि ज्यावेळी अर्जुनास युद्धप्रवृत्त करण्यासाठी भीष्म तपाच्या स्वधर्माचा दाखला देऊन

स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकंपितुमर्हसि

धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥ २-३१ ॥

असं म्हणतात, त्यावेळीं त्याच्या दृष्टीसमोर क्षत्रियाच्या शास्त्रोक्त युद्धकर्माचा विचार असला पाहिजे असं म्हणण्यास हरकत नाही.'

मात्र परिणामविचार हेंच प्रमुख साधन होय

परतु गीताकारांनीं याप्रमाणें कार्याकार्यव्यवस्थितीसाठीं शास्त्रप्रामाण्याचा उल्लेख केला असला, तरी त्यावरून ते व्यक्तीच्या स्वतंत्र विवेचक बुद्धीला निकामी ठरवून केवळ 'अधविश्वासाचा किंवा काही मोजक्या व्यक्तींच्या धार्मिक वा सामाजिक स्वार्थां हुकुमशाहीचा प्रचार करूं चाहतात असं मान नव्हे ! कार्याकार्यतेचें अंतिम प्रमाण म्हणजे प्राप्त परिस्थितीच्या पार्श्वभूमीत कर्माच्या परिणामाचा सारासारपूर्ण विचार हेंच होय. अर्जुन संन्यास घेण्यास उद्युक्त झाला होता या भ्रमाप्रमाणेंच गीता कर्माच्या परिणामविचारास निषिद्ध किंवा निदान गौण मानते असाहि एक अपसमज फार मोठ्या प्रमाणावर प्रसृत असलेला आढळून येतो. या भ्रमाचें देखील सविस्तर व समूळ निराकरण करणे इष्ट आहे. तें झाल म्हणजे गीताकार शास्त्रप्रमाणाला किती अशाने महत्त्व देतात हें नीट ध्यानात येऊन गीतोक्त आदर्श कर्माची कल्पना स्पष्ट होण्यास व गीतेवर कित्येकांचा असलेला निष्कारण रोप दूर होण्यासहि मोठेंच साध्य होईल असं वाटते. परिणामविचाराशिवाय सयुक्तिक सुसंगत नीतिशास्त्र शक्य नाही; व परिणामांच्या कोणत्या तरी स्वरूपातील इच्छेशिवाय कर्म-ऐच्छिक कर्म-शक्य नाही. परिणामनिरपेक्ष भूमिकेवरून नीतिशास्त्राची उभारणी करण्याच्या काट्या प्रयत्नाचें वैयर्थ्य मागील प्रकरणात आपण पाहिलेंच आहे. गीताकारांनीं ती चूक केली नसताहि त्याच्यावर विनाकारणच तसा आरोप-आणि तोहि प्रशसेच्या स्वरूपात !—केल जातो हें वाढ्यांन क्षेत्रातील विपर्यायाचें एक फार दळदळीत उदाहरण आहे यात संशय नाही ! यासाठीं गीतोक्त कार्य-कर्मकसोटीत परिणामविचाराला किती महत्त्वाचें स्थान आहे हें आपण येथें सविस्तर प्रकारें पाहू .

१ या चातुर्वर्ण्यकर्माचा विस्तार पुढें अठराव्या अध्यायात श्लोक ४१ ते ४८ मध्ये केला आहे.

गीता परिणामविचारास प्रतिकूल नाही : कर्मफलत्यागाचा अर्थ

गीताकार परिणामविचाराला प्रतिकूल आहेत या चमत्कारिक भ्रमास गातेतील 'कर्मफलत्याग' हा महत्त्वाचा शब्द उघडच कारणाभूत झालेला दिसतो. कर्मफलत्यागाच्या त्यागाची महति गातेत वारवार वर्णिली असून, हे 'फल' म्हणजे कर्माचे 'परिणाम' असा अर्थ करण्याचा मोह गीताभ्यासकाना अनिवार्यपणे होत आला आहे. परंतु हे समीकरण बरोबर नाही. निपिद्ध कर्मफल म्हणजे कर्माचे सर्व परिणाम नसून परिणामाचा केवळ एक विशिष्ट प्रकार होय ही अत्यंत महत्त्वाची गोष्ट या स्थळी ध्यानी घेणे आवश्यक आहे. गातेने कर्माच्या सर्वच परिणामाचा त्याग' उपदेशिलेला नाही आणि हे युक्तीस धरूनच आहे. कोणतीही कर्मप्रवृत्ति परिणामविचारा-शिवाय-नव्हे परिणामेच्छेशिवाय-शक्य नाही. तेराव्या व चौदाव्या प्रकरणात दिलेल्या ऐच्छिक कर्मांच्या प्रक्रियेवरून यासंबंधात शक्य अवकाश राहणार नाही. प्रत्यक्ष कर्माची (कर्माच्या तपशिलाची) 'वाछा'च नव्हे तर कर्माची प्रारंभिक ठोकळ 'इच्छा' देखील परिणामसापेक्ष असते. जिला निष्काम प्रवृत्ति म्हणून म्हटली जाते तिचेही सूक्ष्म अवलोकन केल्यास तिच्यातील परिणामेच्छेचे अस्तित्व ध्यानात येईल. कामेच्छा हाच काही इच्छेचा एकमेव प्रकार नसल्याने निष्कामतेत कामेच्छा नसली तरी अन्य प्रकारची इच्छा संभवतेच. प्राप्त परिस्थितीत असतोप वाढू लागला की तिच्यात स्थित्यंतर घडवून आणण्यासाठी-तिला स्वतःच्या ध्येयकल्पनेनुसार स्वरूप प्राप्त करून देण्यासाठी-म्हणजेच त्या परिस्थितीत काही विवक्षित परिणाम घडवून आणण्याच्या हेतूने व्यक्ति कर्मप्रवृत्त होत असते. हा ठोकळ परिणाम विचार होय. यानंतर कर्माच्या प्रत्यक्ष तपशिलाचा विचार मनुष्य करू लागला म्हणजे तर याहून अधिक स्पष्टपणे परिणामविचार व परिणामेच्छा निदर्शनास येतात. त्या परिस्थितीत नक्की कोणते विशिष्ट तपशीलवार परिणाम घडवून आणले म्हणजे तिला ते ध्येयस्वरूप प्राप्त होईल याचा विचार कर्ता आता करू लागतो. व या प्रसंगी तो आपल्यास कोणते कर्म करावयाचे हे ठरवीत असतो; सारांश, कर्माचा संबंध अथपासून इतिपावेतो परिणामविषयक विचार व इच्छा यांच्याशी असतो.

म्हणून कर्माकर्ममीमासेत परिणामेच्छा अहिष्कृत मानणे शक्य नसून गीताकारांनीही तसे मानलेले नाही त्यांनी कर्माच्या सर्वच परिणामाविषयी त्याग,

अनिच्छा, अनामक्ति यांचा उपदेश केलेला नसून कर्माच्या 'फला' विषयी तसा उपदेश केलेला आहे. अर्थात् येथे फल व परिणाम यात भेद काय असा प्रश्न उद्भवणें साहजिकच आहे. 'याचें उत्तर असें कीं, कर्माचें फल म्हणजे त्याचे कर्त्यावर होणारे स्वार्थस्वरूपी म्हणजे स्वमुख (दुःख) विषयक परिणाम होत परंतु कर्माचे परिणाम केवळ कर्त्याच्या स्वमुखविषयकच होतात असें नव्हे. त्याव्यतिरिक्तहि त्याचे परिणाम होत असतात; त्यात स्वकर्मांमुळे इतरांवर होणारे परिणाम, आणि त्याचप्रमाणे स्वतःवरहि, पण स्वसुखाचे ऐवजी स्वहितावर, होणारे परिणाम समाविष्ट होतात. कोणतेहि कर्म करिताना त्याच्या 'फलाची' म्हणजे स्वार्थस्वरूपी परिणामाची अपेक्षा करूं नये. त्यापासून स्वतःच्या लौकिक सुखदुःखात काय वृद्धि किंवा घट होईल याचा विचार करूं नये, इतकाच गीतेच्या कर्मफलत्यागाचा खरा अर्थ आहे. या व्यतिरिक्त अन्य परिणामाचीहि चिंता बाळगूं नये, किंवा त्यांना हेतुस्थानी मानू नये, असें गीतेचे वास्तविक सांगणें नाहीं. आपल्या कर्मांचे परिणाम स्वहिताच्या (स्वसुखाच्या नव्हे) व परहिताच्याहि दृष्टीनें इष्टच व्हावेत या हेतूनें कर्मप्रवृत्त होणे आणि कर्म करित असता अशी काळजी घेणें हें मनुष्याचे कर्तव्यच होय, व गीतेचा उपदेशहि याविषयी नाहीं.

‘मा कर्मफलहेतुर्भूः’ म्हणजे काय ?

या दृष्टिकोनानें गीतेकडे पाहिलें म्हणजे जेथे जेथे कर्मफलत्यागाचा उल्लेख आलेला आहे तेथे केवळ स्वार्थस्वरूपी परिणामाचा विचार असून, शिवाय गीतेतच इतरत्र स्वार्थेतर परिणामाच्या सारासारविचाराची आवश्यकताहि प्रतिपादन केलेली आहे, या उभय गोष्टी आपल्यास दिसून येतात. प्रथम कर्मफलत्यागाचे उल्लेख पाहू यासंबंधात अगदीं प्रारंभीच आपल्या दृष्टीसमोर पुढील मुप्रसिद्ध श्लोक उभा राहतो :

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन

मा कर्मफलहेतुर्भूमां ते संगोऽस्त्यकर्मणि ॥ २-५७ ॥

[तुम्हा केवळ कर्माचे ठायीं—कर्म करण्यापुरता—अधिकार असून कर्मफलाच्या ठायीं केव्हाही नाहीं. कर्मफलाला हेतु मानून कर्मास प्रवृत्त होऊ नकोस (कर्मफलप्राप्तीच्या आशेनें कर्म करण्याचा निश्चय करित जाऊ नकोस); (पण त्याबरोबरच) कर्मत्यागाचाहि अगीकार करू नकोस (कर्मफलाची

आशा सोडलीस तरी तेवढ्यामुळे कर्म सोडू नकोस)]. आता, या श्लोकात श्रीकृष्ण अर्जुनास ज्या कर्मफलाचा त्याग करण्यास सागत आहेत ते स्वार्थी फल होय. एखाद्या कर्मापासून मला स्वतःला काय लाभहानि होईल असा स्वमुखदुःखविषयक विचार करून कर्मास प्रवृत्त होणे हे सद्धामतेचें लक्ष्य असून त्याच्या त्यागाचा आदेश गीताकार येथे देत आहेत. स्वार्थेतर परिणामाच्या विचाराला किंवा हेतुत्वालाहि आक्षेप घेण्याचा त्याचा येथे उद्देश नाही. उदाहरणार्थ 'आत्मज्ञान', 'चित्तशुद्धि,' 'मोक्षप्राप्ति,' 'सर्वभूतहित,' 'लोकसुप्रद,' 'धर्मसंस्थापना,' 'राष्ट्रसेवा' अशा स्वरूपाच्या परिणामाना हेतुस्थानी मानून कर्म करणे देखील निषिद्ध आहे असा या श्लोकाचा भावार्थ त्वास नाही. जर स्वसुखपर व तदितरहि सर्वत्र परिणामेच्छेचा त्याग येथे अभिप्रेत मानला तर 'अकर्मणि सग' होण्याशिवाय गत्यतर नाही ! परंतु तसें नसल्यानेच या श्लोकाच्या अंतिम चरणाच्या द्वारे गीताकार सागत आहेत की, स्वार्थी परिणामाची स्पृहा अथवा आसक्ति सोडली तरी, कर्मप्रवृत्तीसाठी अन्य (हित स्वरूपी) परिणाम उपलब्ध असल्याने, तू कर्माचाच त्याग करणे उचित नव्हे.^१

याशिवाय, या श्लोकासंबंधात आणखीहि एका गोष्टीकडे लक्ष देण इष्ट होईल. कर्माच्या फलाचा म्हणजे स्वार्थी परिणामाचा येथे निषेध सांगितलेला असला तरी तो त्याच्या स्वीकाराचा नसून केवळ इच्छेला अनुलक्षून आहे हे ध्यानात घेतले पाहिजे. 'कर्मनलाच्या ठायीं तुझा अधिकार नाही' या द्वितीय पादातील विधानाचे दोन अर्थ समवनीय असून ही सदिग्धता तिसऱ्या पादाच्या द्वारे गीताकारानां मार्मिक रीतीने दूर केली आहे ! एखाद्या गोष्टीवर कोणाचा अधिकार नाही असें म्हटल्याने ती गोष्ट मागण्याचा-इच्छण्याचा-त्याला अधिकार नाही असा अर्थ व्यक्त होऊ शकेल, किंवा ती मागण्याचा अधिकार नाही इतकेंच नव्हे तर न मागता किंवा इच्छिता ती त्याकडे आली तरीहि ती ठेऊन घेण्याचा, तिचा स्वीकार करण्याचा, त्याला अधिकार नाही असाहि दुसरा अर्थ निघू शकेल. कोणा सरकारी नोकऱ्याचा वरिष्ठ सेवानिवृत्त झाला असता तो जर त्या रिक्तान्या जागेवर स्वतःचा निर्विवाद हक्क सांगू लागला,

^१ पण म्हणूनच ज्याचे परिणाम केवळ स्वार्थी असून स्वार्थेतर (इष्ट) नाहीतच, असा कर्माचा मूलतः च त्याग आवश्यक आहे. पाहा : " काम्याना कर्मणा न्यायं मन्यसं कवयो विदुः " - १८-२. एकवित्याच्या प्रकरणात याचें स्पष्टीकरण केले आहे.

तर त्या जागेवर तुझा अधिकार नाही असें त्याला बजावता येईल; पण याचा अर्थ आपोआपच ती जागा मागण्याइतका तुझा तिजवर हक्क नाही इतकाच असून, सरकारने स्वतः ती तुला दिली तरीहि ती स्वीकारण्याचा तुला अधिकार नाही असा होत नाही. परंतु परतूनवर तुझा अधिकार नाही याचा अर्थ मात्र केवळ तू तिची अभिलाषा धरू नकोस इतकाच नसून तिला तुजकडे कोणी आणून पोचविलें किंवा ती स्वतः स्वखुशीनें तुजकडे आली तरीहि ती तुला स्वीकार्य नाही असाहि आहे. यासाठीं मानवाचा कर्मफलावर अधिकार नाही असें म्हटलें म्हणजे स्वसुखपरिणामाची त्यानें स्वतः अभिलाषा करू नये इतकाच मर्यादित अर्थ आहे, किंवा या पलीकडे जाऊन कर्मापासून अनिच्छित (अहेतुक) प्रकारें प्राप्त होणारेहि स्वसुख सर्वस्वी त्याज्य मानून त्यानें टाळावें कां काय, असा प्रश्न उपस्थित होतो. आणि याचेंच समर्पक उत्तर तिसऱ्या चरणात आपल्यास आढळतें. कर्मफलाला हेतु मानू नकोस इतकेंच गीताकाराचें म्हणणें आहे. हेतु म्हणजे इच्छित परिणाम हें आपण पधराव्या प्रकरणात पाहिलेंच आहे. यासाठीं, स्वसुखाला कर्माचा इच्छित परिणाम मानू नये, त्याच्यासाठीं म्हणून कर्मास प्रवृत्त होऊ नये; परंतु इच्छित परिणाम स्वसुखेतर असल्यावर अनिच्छित पण अपेक्षित (किंवा अनपेक्षितहि) परिणाम म्हणून कार्य कर्मापासून स्वतःला सुख प्राप्त झालें तर विश्वामित्र शकुंतला न्यायानें त्याचा विदळ मानून तें त्यागावें असा अनैसर्गिक उपदेश गीतेनें केलेला नाही! सुखदुःखानुभवाना गीता त्याज्य मानीत नसून केवळ सुख-विषयक आसक्तीला व दुःखविषयक उद्विग्नतेला निषिद्ध मानते असें जें मार्गें उपरोक्त प्रकरणातच म्हटले आहे त्याची यथार्थता आता अधिक स्पष्टपणें ध्यानात येऊ शकेल. १ जिद्दासौख्यार्थं भोजन करणें हा मार्ग निश्च आहे,

१ Cynicism (सिनिसिझम्) नामक एका प्राचीन पाश्चिमात्य आत्यंतिक वैराग्यवादी पंथाच्या प्रस्थापकाचें पुढील विधान प्रसिद्ध आहे . I would rather be mad than feel pleasure (सुखानुभव घेण्यापेक्षा मी वेढा होणेंहि पतकरिण !) गीतेचें असें मत नाही ! किलेक मध्ययुगीन सिध्दान्त सन्यासीहि शरीरकष्टातच मोक्षप्राप्ता मानीत ! जो शरीरास अधिकांत अधिक कष्टवेळ तो परमेश्वरप्राप्तीस अधिक पात्र अशी त्याची समजूत होती येशूला ज्या अमानुष देहयातना इतराकडून सहन कराव्या लागल्या त्यातच त्याच्या आत्मिक-बलाचा उगम मानून, ज्या कोणाला ती श्रेष्ठता प्राप्त करून घ्यावयाची असेल त्यानें स्वतःच आपल्या देहाला अशा यातना द्याव्या असें हें मत दिसतें. काही

परतु धर्मसाधन अशा शरीराचें आवश्यक पोषण म्हणून नियमित अन्नसेवन करीत असता जिव्हासौख्यानुभव आला तर त्याबद्दल लाज किंवा कर्मापणा वाटण्याचें काय कारण ? तो एक निसर्गाचा क्रम आहे ! किंबहुना शरीर-स्वास्थ्याचें तें एक चिन्हच होय !

वरील श्लोकाचा विपर्यास

याप्रमाणें वरील श्लोकात केवळ ममत्वस्वरूपी परिणामाचा—आणि त्यानाहि केवळ हेतुस्थानी मानण्याचा—निषेध असता, यातील फल शब्दात कर्माच्या सर्वच परिणामाचा समावेश करून गीतेवर एका अत्यंत अशास्त्रीय व असंभवनीय विचारसरणीचा आरोप अनेकवार केलेला आढळून येतो. याची काही प्रमुख उदाहरणे पुढें येणार असली तरी येथेहि एक पाहा. पंडित सातवळेकर प्रस्तुत श्लोकावरील भाष्यात प्रथम पुढील मार्मिक उद्गार काढतात : “याचा अर्थ असा की, मनुष्यानें सदा शुभ कर्म करावें; फल स्वतः भोगण्याची इच्छा मनात प्रबल होऊ देऊ नये;.....जगतात पहा—पृथिवी दुसऱ्यांना धारण करण्यासाठी स्थिर आहे; जल दुसऱ्याची वृत्ति करण्यासाठी वहात आहे; अग्नि आणि सूर्य जगांतील अंधार दूर करण्यासाठी प्रकाशत आहेत; वायु सर्व प्राण्यांना जीवनाचे दान देण्यासाठी वहात आहे; आकाश दुसऱ्यांना अवकाश देण्यासाठी सर्वत्र उपस्थित आहे; चंद्रमा दुसऱ्यास आल्हाद देण्यासाठी प्रकाशत आहे; याप्रमाणें हे सपूर्ण देवतामय जगत् जें कर्म करीत आहे, तें स्वतःसाठी नाही, तर स्वाभाविकपणेच सर्व जगतासाठी ते आपलें कर्म करीत आहे. जर त्यानें आपलें हें कर्म करणें सोडून दिलें, तर जगताची स्थिति केव्हाहि चाळू शकणार नाही आणि त्या देवताचें देवतापणहि कर्म-हीनतेमुळें नष्ट होईल.....याचप्रमाणें मानवी शरिरामध्ये पहा—डोळा पाहतो आहे, पण तो स्वतःसाठी नव्हे, तर सर्व शरिराच्या वऱ्यासाठी. नान

लिखन मुनि तर आतून दोहीबाजूनी अणकुचीदार खिल्ले ठाकलेलें लोखंडा कवच आपल्या अंगावर चढवून ते सहन करण्याचा प्रयत्न करीत असें म्हणतात । हा देहकष्टाचा प्रकार वेगळा आणि “जगाच्या कल्याणसताच्या विभूति । देह कष्टवोती उपकारें” हा प्रकार वेगळा हें सागावयास नकोच या विपरीत प्रकाराची गर्ताकारानी पुढील सभावना केली आहे : “कर्पयन्त. शरीरस्थ भूतमाममचेतस. । मां चैवान्त शरीरस्थ तानि” (१. ६) ।

ऐकतात, पण ते त्याचे ऐकण स्वतःसाठी नसून सर्व शरिराच्या हितासाठी होय. बिब्टा रसग्रहण करते, ती स्वतःकरिता नसून सर्व शरिराच्या पुष्टीकरिता करते याप्रमाणे निरनिराळे अवयव आपापली कामे करतात, ती आपणा स्वतःकरिता नव्हे, तर सर्व शरिराच्या बऱ्यासाठी करीत असतात जर त्याचें कार्य केवळ स्वतःसाठी होऊ लागेल, तर त्याच धर्मी शरिराच्या नाशाला प्रारंभ होईल. पहा—मुखाच्या मार्गाने आलेले अन्न पोटांने आपल्याच जवळ ठेवेल आणि त्याचा रस करून जर सर्व शरीरभर पौचविण्याचा उपकार केला नाही, तर उदराचा रोग होऊन मनुष्य मरू लागेल... जो नियम शरिरात दिसत आहे आणि जगतात चाललेला आहे, तोच नियम मानवी समाजात कार्य करीत आहे.....जर हे लोक आपले कार्य मानव-समाजाच्या हिताच्या दृष्टीने करणार नाहीत आणि आपल्या सुखाच्या वाढीसाठीच करतात, तर स्वार्थाचे स्तोम वाढत गेल्याने जनतेत प्रबल अशांतता माजेल; म्हणून डोळा जाप्रमाण स्वतःकरिताच पहात नाही, तर शरिरासाठी पहातो, त्याचप्रमाणे प्रत्येक मनुष्याने आपल्या स्वार्थासाठी काम करू नये; तर आपले कर्तव्य समजून घेऊन समाजाच्या हितासाठी निःस्वार्थभावाने ते करावे.” आता या उतान्यातील पंडित सातवळेकराचे उद्गार उत्कृष्ट व प्रस्तुत श्लोकाचा भाव यथार्थतेने प्रदर्शित करणारे आहेत यात शका नाही. या श्लोकात स्वार्थावृत्तीचा, स्वार्थी हेतूचा, निषेध केला असून परोपकाराच्या हेतूने कर्म करण्याचा आदेश दिलेला आहे हा आशय यात समर्पकपणे व्यक्त झाला आहे. तो टळकपणे नबरेत यावा म्हणून आम्ही वगैरे उतान्यात काही शब्द जाड ठशात छापले आहेत.

परंतु खेदाची गोष्ट अशी की, याच्याच पुढे पंडित सातवळेकरांनी जें लिहिले आहे त्यात कर्मफलाचा हा स्वार्थस्वरूपी मर्यादित अर्थ विचरून परोपकारालाहि त्यात समाविष्ट करण्याचा चुकीचा प्रयत्न केला आहे ! ते म्हणतात: “ जसा सूर्य स्वतःच्या स्वभावाने प्रकाशतो आणि त्याच्या प्रकाशाने परस्पर जगतावर उपकार देतो; परोपकाररूप कर्मफलाची अपेक्षा सूर्य करीत नाही; परोपकार होणार असेल तरच मी प्रकाशमान होईन, असेहि तो म्हणत नाही; किंवा माझ्यासाठीच मी प्रकाशेन असेहि म्हणत नाही, अथवा कधी प्रकाश न पाडण्याचा यत्नहि करीत नाही, त्याचप्रमाणे मनुष्याने कर्मशील

घनावें, कर्मफलभोगाची इच्छा करू नये, फलाच्या हेतून कर्म करू नये आणि केव्हाहि कर्माचा त्यागहि करू नये.” (जाड ठसा आमचा). आता या आदेशानुसार वागावयाचें म्हटल्यास ऐच्छिक कर्म शक्यच नाही इ अर्थां वर म्हटलेंच आहे. जी उदाहरणें पंडित सातवळेकराच्या प्रथम उद्धरणात शोभादायरु ठरली आहेत, तींच द्वितीय उद्धरणात मानवी कृत्याना ततोतत लागू करण्याचा प्रयत्न केल्यानें तेथें बाधक ठरली आहेत ! सूर्य, पृथिवी, इत्यादि जड वस्तूची तुलना काही एका मर्यादेपावेतो उदाहरणादाखल म्हणून मानवाची केल्यास तें अर्थपोषक ठरेल, परंतु ती सीमा ओलाडल्यास लेखक अशा अशभवनीय कल्पनाच्या क्षेत्रात पोंचल्याशिवाय कसा राहिल ? सूर्याचें प्रकाशणें व मानवाचें ऐच्छिक कर्म यात शंभर टक्के साम्य आहे असें खरोखरच कोणास म्हणावयाचें आहे काय ? मानव एक स्वतः चेतन प्राणी आहे; त्याला स्वतःची इच्छा असते. सूर्यचंद्रादिकांच्या प्रकाशण्यामार्गे आपण स्वतंत्र इच्छाशक्ति कल्पित नाही. मानवी ऐच्छिक कर्म या स्वतंत्र इच्छेवर आधारभूत असते व म्हणूनच ‘उद्धरेदात्मनात्मानम्’ असा त्याला आदेश देणें शक्य आहे. “यथेच्छसि तथा कुरु” हे भगवतांनीं अर्जुनास ज्हाल केलेलें आचारस्वातंत्र्य सूर्यचंद्रादिकाना नाही ! आणि इच्छा म्हटली की, ती काही तरी परिणामाना हेतुस्थानीं मानूनच उद्भवते; त्याशिवाय झालेलें कर्म केवळ शारिरिक हालचाल, यांत्रिक प्रतिक्रिया, किंवा ज्याला मानसशास्त्रात प्रतिक्षेपात्मक क्रिया (Reflex Action) म्हणतात अशा स्वरूपाचें होऊ शकेल. पण अशा क्रियांच्या कर्त्यांना उद्देशून “मनुष्याणा सदस्येषु कश्चिद्यतति सिद्धये” (७-३) असें म्हणतां येणार नाही. पार काय, अशा क्रियांचे व कर्त्यांचे सात्त्विक, राजस व तामस असे गीतेंत वर्णिलेले त्रिविध भेदहि करिता येणार नाहीत. ‘यतति’ म्हटलें कीं परिणामेच्छा आलीच; आणि इच्छित परिणामानाच हेतु म्हणतात. म्हणून स्वार्थी परिणामाबरोबर सर्व स्वार्थेंतर परिणामानाहि बहिष्कृत करावयाचें म्हटल्यास कर्मास हेतूच न राहून ऐच्छिक कर्म संभवणार नाही. “परोपकाररूप कर्मफलाची अपक्षा सृष्ट करीत नाही; परोपकार होणार असेल तरच मी प्रकाशमान होईन असेंहि तो म्हणत नाही” हे तारे असेल; परंतु स्वतः धीवृष्ण मात्र (श्लोक ४-८) मी दुष्टसंहार, सजनरक्षण व धर्मसंस्थापना या कर्मांच्या परिणामांची (म्हणजे ज्याला भी. सातवळेकर व इतर अनेक माध्यकार कर्मफल असें समजतात त्यांची) अपेक्षा करून, हीं साकार्ये करण्याच्या स्पष्ट हेतूनें,

युगायुगात् अवतार घेत असतो असे गीतंतच स्वमुखें सागत आहेत हेहि खरें !^१

याप्रमाणें श्लोक २-४७ मध्ये कर्मफलाचा अर्थ कर्मांचे स्वमुखदुःखविषयक स्वार्थी परिणाम इतकाच आहे हे पाहिलें हा मर्यादित अर्थ ध्यानात घेऊन कर्मफलाचे पुढील उल्लेख वाचले म्हणजे त्याचा योग्य आशय समजेल श्लोक २-४९ मध्ये 'कृपणाः फलहेतवः' असें म्हटलें आहे; येथेंहि स्वार्थी परिणामाच्या हेतूनें प्रेरित होऊन कर्म करणारे कृपण होत असाच अर्थ अभिप्रेत मानला पाहिजे; येन्हीं वर उल्लेखिल्ल्याप्रमाणें जन्म घेऊन कर्म करणारे श्रीकृष्णहि स्वतःच कृपण ठरतील ! याचप्रमाणें मोक्षार्थ, सिद्धीसाठीं, सर्वभूतहितार्थ, रत असणारे महात्मेहि कृपण ठरतील ! श्लोक २-५१ मध्ये बुद्धियोगसपन्न पुरुष ज्या कर्मफलाचा त्याग करितात म्हणून म्हटलें आहे तें कोणतें हेहि आता वाचकाच्या ध्यानात येईल.

सर्वत्र आसक्ति त्याज्य नन्दे

गीतंत कर्मफलाचे आलेले इतर उल्लेखहि बरील विवेचनासच पुष्टि देतात असें आढळून येईल. श्लोक ४-१४ मध्ये श्रीकृष्ण 'न मे कर्मफले स्पृहा' असें म्हणतात; तेथेंहि त्याचा रोख कर्मांच्या स्वार्थी परिणामावरच आहे; कारण आपल्या कर्मांच्या मानव-उपकारी परिणामाच्या ठायीं स्वतःची आसक्ति त्यानीं याच अध्यायात आठव्या श्लोकात व्यक्त केली आहे. या स्थळीं श्रीकृष्णाला अनुलक्षून आम्हीं वापरलेला आसक्ति शब्द काही वाचकाना विस्मयात टाकण्याचा समभव आहे. किती तरी गीताभ्यासकांच्या मनात कर्मांच्या

१ काही भाष्यकार, पांडित सातवळेकरांच्या प्रमाणें, कर्मफलात परोपकाराचा समावेश स्पष्टच करितात इतर कित्येक सद्भिन्ना भाषा वापरून अशा गैरसमजाम अवकाश निर्माण करितात. विशेषतः गातेच्या आगल भाषांतरात कर्मफलाच भाषांतर 'fruits of action' असें केले जाते. उदाहरणार्थ डॉ. राधाकृष्णन् यानीं 'मा कर्मफलहेतुर्भू' याचें भाषांतर 'Let not the fruits of action be thy motive' असें केले असून, श्री महादेव देसाई, र्जनो बेश्चट व भगवानदान, तेलंग, इत्यादींची भाषांतरेहि याच स्वरूपाची आहेत वस्तुतः या fruits शब्दापूर्वी selfish किंवा egoistic असें काही विशेषण लावणे आवश्यक आहे हें न लावल्यानें गीतेंतील नीतिशास्त्राविषयी कना पोटाच्या निर्माण हे तो हें ना व पुढील प्रकरणावरून ध्यानीं येईलच.

परिणामाप्रमाणेच आसक्ति शब्दाबद्दलहि इतकी अटी वसलेली असते की, गीताकार आसक्तीचा निषेध करतात तो काही विवक्षित विषयानाच उद्देशून असून, आसक्तीचे काही गीतामान्य प्रकारहि आहेत याची त्यांना कल्पनाच नसते ! 'सर्वभूतहिते रताः' (१२-४) अशा वृत्तीच्या पुरुषाना सर्वभूत-हिताबद्दल आसक्ति असते असे म्हणण्यास काय प्रत्यवाय आहे ? सिद्धीगर्दी, मोक्षागर्दी, परमेश्वरप्राप्तीगर्दी यतमान व्यक्तींना या ध्येयाबद्दल आसक्ति वाटत असते, व गीतेला ती निंद्य न वाटता स्तुत्यच वाटते असे का म्हणू नये ? पण इतके कशाला ? प्रत्यक्ष गीतेचेच उद्गार पाहा. श्लोक ७-१ मध्ये श्रीकृष्णाने अर्जुनास 'मय्यासक्तमनाः' (माझ्याठायीं, परमेश्वराचे ठायीं, मन आसक्त करणारा) झाल्यास माझे खरे स्वरूप जाणशील असे म्हटले आहे ! याच अर्थाने श्लोक १२-७ मध्ये 'मय्यावेशितचेतसाम्' असा शब्दप्रयोग आला आहे. आसक्ति शब्दाचा चांगल्या अर्थाने गीतेत आणखीहि एका ठिकाणी उल्लेख आहे; तो म्हणजे श्लोक १२-५ मध्ये 'अव्यक्तासक्तचेतसाम्' या स्वरूपात !

कर्मफल म्हणजे केवळ स्वार्थी परिणाम

असो. हे काहीसे विषयातर सोडून पुनः कर्मफलाच्या आपल्या विवेचना-कडे वळावयाचे झाल्यास, चवथ्या अध्यायातील—

त्यक्त्वा कर्मफलासंगं नित्यवृत्तो निराश्रयः

कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति सः ॥४-२०॥

[नित्य सतुष्ट असणारा (किंवा नित्यस्वरूपी संतोष प्राप्त करून घेतलेला, ज्याचा संतोष विषयमुखासमान अनित्य स्वरूपाचा नाही), व (या अशा) स्वसंतोषार्थी कोणाहि व्यक्तीवर वा वस्तूवर अवलंबून नसणारा पुरुष, कर्म-विषयक व फलविषयक आसक्तीचा त्याग करून कर्म करित असला तरी (तत्त्वतः) तो काहीच करित नाही]', आणि

१ अनेक भाष्यकारांनी 'कर्मफल' हा एकच शब्द मानून 'कर्मफलासंग' म्हणजे कर्माच्या फलाबद्दल अनासक्ति असा अर्थ केला आहे. उल्लेख श्रीशंकराचार्य व त्याचे अनुयायी कर्म व फल असे दोन वेगळे शब्द करून या उभयाविषयांच्या त्यागाचा उल्लेख करितात : 'त्यक्त्वा कर्मस्वभिमानं फलासंगं च' (शंशाकर-भाष्य); 'कर्मणि फले चासंगं कर्तृत्वाभिमानं भोगाभिलाषं च' त्यक्त्वा'

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः

स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्न चाक्रियः ॥६-१॥

[जो कर्माचा व फलाचा आश्रय न करिता (त्याच्या ठायीं आसक्त न होता) कार्यं म्हणजे योग्य कर्म करतो, तोच (खरा) संन्यासी व योगी होय; (केवळ) अग्निशोभादि सर्व कर्में सोडणारा (खरा) संन्यासी नव्हे व (केवळ) चित्तवृत्त्यादि क्रियाचा निरोध करून स्वस्थ बसणारा (खरा) योगी नव्हे]^१, या श्लोकातहि फक्त स्वसुखपर कर्मपरिणामाचा त्याग उपदिष्ट आहे. इतर म्हणजे स्वार्थेतर योग्य परिणामाच्या इच्छेस बाब असल्यानेच असा कर्मफलत्यागी मनुष्य कर्मप्रवृत्त होऊ शकतो. मात्र तो स्वार्थासाठी काहीहि करीत नसल्याने, व स्वतःच्या वैयक्तिक दृष्टीने तो नित्यतृप्त असल्याने कर्म करीत असताहि तत्त्वतः तो (ब्रधनकारक असे) काहीच करीत नाही असे म्हणता येते.

गीतेत निषिद्ध मानलेले फल स्वार्थस्वरूपीच असते हे आणखीहि एका प्रकारे सिद्ध करून दाखविता येईल. कामाच्या व्यातीत केवळ स्वसुखदुःख-विषयक इच्छा येतात हे मागे साह्याच्या प्रकरणात पाहिले आहे. आणि काम व कर्मांचे फल याचा अन्योन्यसंबंध पुढील श्लोकात स्पष्ट दाखविला आहे तो पाहा :

[मधुसूदनीव्याख्या] आम्हालाहि हा असा अर्थ अधिक समर्पक वाटतो. प्रथम अर्थात फक्त निष्कामता अभिप्रेत आहे; दुसऱ्यात निष्कामतेबरोबरच निरह-कारिताहि निर्दिष्ट होते. या दोन वृत्तींना अनुलक्षून या श्लोकात 'नित्यतृप्तः' व 'निराश्रयः' अशीं दोन वेगळीं विशेषणेहि वापरली आहेत हे श्री मधुसूदन सरस्वतींचे म्हणणेहि मार्मिक वाटते. इतकेच की, त्यानीं नित्यतृप्ततेचा संबध फलत्यागाशी व निराश्रयतेचा अकर्तृत्ववृत्तीशी लावलेला दिसतो; यात श्लोकातला क्रम उलटा होतो. आमच्या अल्पमतीप्रमाणे मूळ क्रम कायम ठेवूनहि या विशेषणाचा अर्थ लावता येईल. कर्मप्रवृत्तीचा उगम असतोपात असतो हे मागे दाखविले आहे, यास्तव जो नित्यतृप्त आहे त्याचा कर्मांत (स्वार्थविषयक) आसक्ति असण्याचा संभव नाही. निराश्रयतेचा संबध कर्मांच्या फलाशी जोडणे कठीण नाही.

१ श्रीशंकराचार्य संप्रदायाने श्लोक ४-२० मध्ये कर्मफल हा जोडशब्द मानला असला तरी या श्लोकाच्या बाबतीत तसे केलेले नाही. मात्र या श्लोकातील 'अक्रियः'चा अर्थ आम्ही मधुसूदनसरस्वतींच्या भाष्यास अनुसरून लावला आहे.

युक्तः कर्मफलं त्यक्त्या शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम्

अयुक्तः कामकारेण फले सक्तो निवध्यते ॥ ५-१२ ॥

[योगयुक्त पुरुष कर्मफलत्याग करून परम शांति प्राप्त करून घेतो. (उलट) योगरहित मनुष्य कामवासनेमुळे फलाच्या ठायीं आसक्त होऊन बंधनात पडतो.] कामात मोक्षेच्छा, परोपकारेच्छा, सर्वभूतहितेच्छा येत नाहीत; आणि काम-वासनेमुळे मनुष्य फलनाशी होतो हे या श्लोकातील विधान पाहिले म्हणजे या इच्छाचा समावेश 'फला'त होत नाही हे ओघानेच आले. परंतु याच्याहि अधिक सशयनिगसार्थ पुढील श्लोक पाहा :

तदित्यनभिसंधाय फलं यज्ञतपःक्रियाः

दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते मोक्षकांक्षिभिः ॥१७-२५॥

पूर्वार्धात फलाकांक्षेचा अभाव सागून लागलीच उत्तरार्धात त्याच व्यक्तीच्या ठायीं मोक्षकांक्षेचें आस्तित्व दाखविलें आहे. यावरूनहि कर्माच्या 'फला'त गीताकार केवळ अनित्य स्वसुखपर परिणामाचाच समावेश करून तदितर परिणामाचा करित नाहीत हे उघड होते पण इतक्यावरहि यासाठी आणखी एक प्रमाण पाहा. अठराव्या अध्यायात भगवान म्हणतात :

अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम्

भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु संन्यासिनां क्वचित् ॥१८-१२॥

[कर्माचें अनिष्ट (दुःखप्रद), इष्ट (सुखप्रद) व इष्टानिष्ट (सुखदुःखात्मक) म्हणजे मिश्र असे तीन प्रकारचें फल अत्यागी म्हणजे कर्माच्या फलाचा त्याग न करणाऱ्या पुरुषास (जिवंतपर्णीच प्राप्त न झाल्यास) मेल्यावर प्राप्त होतें (त्याशिवाय मुटका नाही); परंतु ज्यानें फलाकांक्षेचा संन्यास केला आहे त्याला तें कर्माहि प्राप्त होत नाही (बंधनात पाडू शकत नाही)] येथें उघडच कर्त्याला स्वतःला भोगाच्या लागणाऱ्या स्वसुखदुःखात्मक परिणामाचा 'फल' शब्दानें उद्देशून केलेला आहे. त्याच्या कर्माचें जे परिणाम इतरावर होतात त्याच्या अभिष्पत्तीचा त्या कर्त्याच्या मृत्यूशी काही संबंध असण्याचें कारण नाही. जो स्वार्थविषयक परिणामाची यत्किंचितहि अपेक्षा न ठेवतां कार्य कर्म करितो अशा 'संन्यासी' व्यक्तीला (पाहा श्लोक ६-१) प्रस्तुत श्लोकात सांगितलेलें फल भोगण्याची पाळी अर्थातच येत नाही.

‘रहस्य’कारांचा चुकीचा ग्रह

गीतेतील ‘फल’ शब्दानें केवळ स्वार्थसंबद्ध परिणामच अभिप्रेत आहेत हे याप्रमाणें बरील अनेक श्लोकांच्या आधारे निर्धारित केल्यावर, आता या स्थळीं “गीतारहस्यात” लोकमान्य टिळकांनी यासंबंधात व्यक्त केलेले विचार लक्षात घेणें इष्ट ठरेल. “मुखदुःखविवेक” नामक प्रकरणात ते म्हणतात : “ ‘मी जें कर्म करितों त्या माझ्या कर्मांचें अमुक फळ मला अवश्य मिळावें यासाठीं करितों,’ अशी जी कर्मफलाचे ठायीं कर्त्याच्या बुद्धीच्या माझेपणाची आसाक्ति, हाव, अभिमान, अभिनिवेश किंवा आग्रह.....कर्माच्या परिणामाचे ठायीं जी ही ममत्वयुक्त आसाक्ति हिलाच ‘फलाशा,’ ‘सग,’ ‘अहंकाखुद्धि’ व ‘काम’ अशीं दुसरीं निरनिराळीं नावें आहेत” (पृ. १११ जाड टसा मूळचा). पुढे जाऊन ते पुनः म्हणतात : “फलाशेत ममत्वबुद्धि प्रधान असत्ये व ती सोडिल्यापेरीज पापपुण्यापासून मुक्तता नाही हा गीतेचा सिद्धान्त आहे.” (पृ. ३११). फलाशेची ही लोकमान्यांची कल्पना एकदरीत आम्हालाहि मान्य असली, तरी यातील फल व आशा या पदाच्या वेगवेगळ्या अर्थो-या वाचतेत त्याच्या व आमच्या मतात एक पण महत्त्वाचा भेद आहे. ते ‘फलाशेत’ फलापेक्षां आशेलाच स्वार्थसूचक व अधेपाई मानीत आहेत. उलट आमच्या मतानें फलाशा, फलासक्ति, फलाकाशा, या सामासिक शब्दातील स्वार्थसूचकता केवळ आशा, आसक्ति, काशा या मनोव्यापारापेक्षां तद्विषयभूत (कर्माच्या) ‘फलात’ आहे, याच मनोव्यापारांचा विषय चांगला असल्यास गीता त्यांना त्याज्य मानीत नाही हे आपण वर पाहिलें आहे. म्हणजे असें को, ‘फलासक्ति’चा लोकमान्यकृत अर्थ ‘परिणामाची स्वार्थी (ममत्वपूर्ण) इच्छा, असा होईल, तर आमचा अर्थ ‘स्वार्थी (ममत्वपूर्ण) परिणामाची इच्छा’ असा होईल. लोकमान्य ‘फल’ शब्द परिणाम शब्दाची समानार्थक मानतात. ‘रहस्या’त पृ. १११ वर “परिणाम किंवा फल” असे शब्दहि त्यांनी वापरले आहेत. त्यांच्या मताने कर्मफल नेहमींच स्वार्थी नसतें; कर्माचे निस्वार्थी परिणाम म्हणजे देरील फल होय; उलट आसक्ति मात्र नेहमींच स्वार्थमूलक असून सर्वथैव त्याज्य होय. आमच्या अल्पमतीप्रमाणें गीताकारांच्या कोशात (कर्मानें) फल हा शब्द ममत्वसूचक व एतदर्थ त्याग्यतादर्शक असून आसक्ति मात्र तशी नियमानें नाही. आशा, इच्छा, आकाशा, आसक्ति यांचीं काही नैतिक स्वरूपेहि आहेत

याप्रमाणे 'रहस्य'कार 'फल' शब्दात कर्मांच्या सर्वच परिणामाचा समावेश करित असल्याने गीतातर्गत नीतिशास्त्राच्या त्याच्या विवेचनात गोंधळ उत्पन्न झाला आहे. गीतेच्या कर्मफलत्यागाच्या आदेशात ते कर्मांच्या सर्वच परिणामांच्या इच्छेचा त्याग पाहू चाहतात. आणि अशा त्यागानंतरहि ऐच्छिक कर्म आचरणात येऊ शकेल अशी असंभाव्य कल्पना गृहीत धरून ते तिचा आरोप विनाकारणच गीतेवर करित असतात ! उदाहरणार्थ, एके स्थळी—

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय

बुद्धौ शरणमन्यच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥ २-४९ ॥

या श्लोकाचा दाखला देऊन ते म्हणतात : “ कर्मांचा विचार करिताना कर्मांच्या परिणामाकडे पदाण्यापेक्षा ते कर्म करणाऱ्याची वासना म्हणजे वासनात्मक बुद्धि कशी आहे हे प्रथम पाहिले पाहिजे, असा गीतेचा सिद्धांत आहे” (‘रहस्य’, पृ. १३७). इतरत्र याच श्लोकाच्या स्पष्टीकरणात ते लिहितात : “ कर्म करणारे लोक दोन प्रकारचे असतात. एक फलाकडे—उदाहरणार्थ, त्यापासून किती लोकास किती सुख होईल, याकडे—नजर देऊन; आणि दुसरे बुद्धि सम व निष्काम ठेवून, मग त्यापासून कर्मधर्मसंयोगाने जो परिणाम होईल तो होवो. पैकी ‘फलहेतवः’ म्हणजे “ फलाकडे दृष्टि देऊन कर्म करणारे लोक ” नैतिकदृष्ट्या कृपण म्हणजे हलक्या प्रतीचे ठरवून समत्व-बुद्धीने कर्म करणाऱ्या लोकास या श्लोकात श्रेष्ठ ठरविले आहे.” (सदर, पृ. ३७९ जा. ठ. आ.). या श्लोकातील फल शब्दाने पक्त स्वार्थी परिणाम निर्दिष्ट असता, ‘रहस्य’कार म्हणतात त्याप्रमाणे त्यात कर्मांच्या सर्व परिणामाचा समावेश मानल्यास प्रत्यक्ष श्रीकृष्णासच कृपण ठरविण्याची आपत्ति कशी येते हे आपण वर पाहिलेच आहे ! किन्तुना या अर्थाने कृपण न ठरणारा एकहि ऐच्छिक कर्मांचा कर्ता सापडणार नाही. कोणत्या तरी परिणामांना हेतु मानल्याशिवाय असे कर्म शक्य नाही. आणि ‘कर्मधर्मसंयोगाने’ कोणतेहि परिणाम घडून आले तरी ज्याला त्याविषयी चिंता नाही असा कर्ता अविचारी ठरेल यांतहि शक्य नाही. ‘रहस्य’कार शुद्ध बुद्धीने जे प्रयोजन गृहीत धरित आहेत ते योग्य नाही. यांचेहि अधिक स्वयंकरण विनाश्या प्रकरणात येणार आहे.

‘फल’ शब्दाचा अति व्यापक अर्थ करून, अशा फले-जेविरहित ऐच्छिक कर्मांची असंभाव्य कल्पना ‘रहस्या’तील पुढील वाक्यांत पार स्पष्टपणे व्यक्त

प्रसूत असलेल्या भ्रमाचें निराकरण होऊन, गीतंतील नीतितत्त्वाचे यथार्थ दर्शन होऊ शकेल. गीता कर्त्याच्या शुद्धबुद्धीला-कर्मप्रेरणेच्या शुद्धत्वाला-महत्त्व देते यात वाद नाही; पण त्याबरोबरच-किंबहुना अधिकच-ती प्रत्यक्ष परिणामाच्या सारासाराविचारानें निश्चित होणाऱ्या कर्म-कार्यत्वाला महत्त्व देते हेहि विसरून चालणार नाही.

स्वतः श्रीकृष्ण श्लोक ४-७, ८, ९ मध्ये स्वतःच्या दिव्य जन्मकर्माचें रहस्य परिणामविचाराच्याच आधारेने कसे सांगतात हे वर पाहिलें. परंतु त्यानीं आत्मसमर्पणार्थ या विचाराचा असाच स्पष्ट उल्लेख आणतोहि 'एका ठिकाणीं केला आहे. तिसऱ्या अध्यायात प्रथम—

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन

नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्ते एव च कर्मणि ॥ ३-२२ ॥

असा आपल्या ठानीं स्वार्थाचा संपूर्ण अभाव वर्णन करून (हेच 'न मे कर्म-फले स्पृहा' या शब्दात श्लोक ४-१४ मध्येहि सांगितले आहे), नंतर असें असताहि मी कर्म का करीत असतो याचें कारण सांगताना ते म्हणतात :

यदि ह्यहं न वर्तेय जातु कर्मण्यतंत्रितः

मम वर्तमानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥३-२३॥

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्या कर्म चेदहम्

संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्त्यामिमाः प्रजाः ॥२४॥

हा सारा कर्मांच्या स्वार्थेतर नाल्य परिणामाचाच विचार नव्हे तर काय ? बुद्धि साम्यस्वरूपी शाल्यावर आपल्या वर्तनाच्या परिणामाचा विचार करीत न बसता कर्मधर्मसयोगानें जे परिणाम होणार असतील ते होऊ द्यावेत, त्याची चिंता करू नये, हे चर श्रीकृष्णाचें खरोखर मत असतें, तर प्रत्यक्ष त्यानीं स्वतःच आपल्या वर्तनानें मानवजातीवर होणाऱ्या परिणामाचा हा असा सहृदय विचार कशाचाला केला असता ? याच दृष्टिकोनानें श्रीकृष्ण अर्जुनासहि उपदेश करतात :

लोमसंप्रहमेवापि संपद्यन्कर्तुमर्हसि ॥ ३-२० ॥

यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः

स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ ३-२१ ॥

या श्लोकात—एकदर तिसऱ्या अध्यायात—केवळ सर्वकर्मसऱ्यासखडनात्मक कर्मपरताच उपदेशिलेली नसून अकार्यकर्मखडनात्मक कार्यकर्मपरताहि उपदेशिली आहे. 'नुसतें स्वस्थ बसण्यापेक्षा काही तरी कर्म कर' इतकाच श्रीकृष्णाचा अर्जुनास उपदेश नसून, जें कर्म करशील तें कार्य असलें पाहिजे हाहि त्यांचा अप्रह्न आहे. तुझे अनुकरण इतरेजवहि करणाऱ्या सभय असल्यानें तुझ्या कर्माचे परिणाम तुझ्या स्वतःपुरतेच सीमित नसून इतरावरहि होण्यासारखे आहेत, व याचाहि तू अवश्य विचार केला पाहिजे; हा त्याचा अर्जुनास उपदेश आहे.

दानकर्मांत परिणामविचाराची आवश्यकता

परंतु आता याच्याहि पुढें जाऊन प्रत्यक्ष परिस्थिति व सभाव्य परिणाम यांच्या सारासाराविचाराची गीतेनें प्रतिपादिलेली आवश्यकता पाहा.

दातव्यमिति यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे

देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥१७ २०॥

[दान करणें आपलें कर्तव्य मानून (योग्य) स्थल, काल व पात्र (व्यक्ति किंवा सध्या) पाहून, आपल्यावर या दानाच्या बदल्यात परत उपकार होईल अशी अपेक्षा न ठेवता, जें दान दिलें जातें त्याला सात्त्विक म्हटलें आहे], दानाची इतकी मार्मिक, मूलगामी व शास्त्रशुद्ध व्याख्या इतरत्र काचित्च आढळेल ! यात म्हटल्याप्रमाणें सात्त्विक दान केवळ शुद्ध, निष्काम बुद्धीनें देऊनच भागत नाहीं; तें योग्य स्थळीं, समयी व पात्रां दिलें पाहिजे.^१ पूर्वाघात शुद्ध बुद्धीचा उल्लेख असून उत्तराघात, गौणत्वानें नव्हे तर निदान तितक्याच महत्त्वानें, परिणाम व प्राप्त परिस्थिति यांचा विचार केला आहे. कारण देशकालपात्राची योग्यायोग्यता तरी शेवटीं कशावरून ठरवावयाची ! परिणामाच्या सारासाराविचारावरूनच ना ! दुर्दैवाची गोष्ट अशी कीं,

१ दानक्रियेंत देशकालपात्रविचाराची ही आवश्यकता महाभारतकारानीं शान्ति-पर्वताहि पुनः व्यक्त केला आहे, पाहा अध्याय ३०९ श्लोक १२ ते १६ तेंथील वर्णनात एक अधिक विशेषता आहे; ती म्हणजे, जें दान द्यावयाचें तें स्वतः दाल्यानेंहि " शुभेन विधिना लब्धम् " (न्याय्य मागानें मिळविल्लें) असलें पाहिजे !

गीतेतील कर्मफलत्यागाच्या उपदेशानें कर्माच्या सर्वत्र परिणामाचा विचार वर्ज मानला गेला आहे या भलत्याच भ्रमानें कर्ममार्गीयच नव्हे तर शास्त्र-सांप्रदायादि इतर भाष्यकारांहि भारले गेल्यानें, या श्लोकात प्रत्येक दानक्रियेच्या प्रसर्गा विशिष्ट परिणामाचा योग्य सारासारविचार करण्याचा स्पष्ट आदेश दिलेला असताहि, यातील देश शब्दाचा कुरुक्षेत्रादि शास्त्रोक्त देश, व काल शब्दाचा सक्रात्यादि शास्त्रोक्त काल असे सकुचित अर्थ करून, गीताकाराच्या या विश्वमार्गदर्शी वाणीला कित्येक भाष्यकार विनाकारण मर्यादित स्वरूप देऊं चाहतात ! गीतेचे हे असे भक्त तिच्या मूळ सौंदर्यसपन्न आकृतीवर हीं शेंदुराची ओवडघोवड पुढें चढविणें जितक्या लयकर वद करतील तितकें बरें ! पदोपदीं शास्त्राचा आधार घेऊन सुबुद्ध (rational) परिणामाविचाराला बहिष्कृत मानण्याची ही आपत्ति याच्या कर्मफल शब्दाच्या विपरीत अर्थामुळेच याच्यावर येत असते. वस्तुतः योग्य परिणामविचार गीतेक नीतिशास्त्राला मान्यच असून सात्त्विक दानाची ही व्याख्या त्यास अनुसरून आहे. 'दिलें अमृत पन्नगा तशि खळीं कृपा त्रासदा' (केकावलि) हा अशाच स्वरूपाचा परिणामविचार होय. कितीहि शास्त्रं लिहिळीं गेलीं तरी जीवनात प्रत्यही भेटणाऱ्या नवनवीन वस्तूंची, सस्थांची, परिस्थितींची, पात्रापात्रता केवळ शास्त्रप्रामाण्यानें निश्चित करू पाहणें शक्य नाही ! एक वेळ—

प्रयत्नें वाळूचे कण रगडिता तेलहि गळे,
तृपार्ताची तृष्णा मृगजळ पिऊनीहि वितळे,
सशालाही लाचे विपिन फिरता शृंगहि जरी—

परंतु कर्माच्या प्रत्यक्ष परिणामाचा विचार सर्वस्वी त्याज्य मानून मानवी जीवन केवळ शास्त्रशब्दमार्गे किंवा अन्य कोणत्याहि मार्गे यशस्वी रीत्या घालविणें असंभवनीय आहे ! माझ्या दानक्रियेचे याचकावर, इतर सत्रधित व्यक्तींवर, व एकरुद्र समाजावर काय इष्टानिष्ट परिणाम होतील याचा नीट विचार करून नंतरच ते दान दिलें पाहिजे; येहवीं तें वैयक्तिक दृष्ट्या कितीहि निष्काम, निःस्वार्थ बुद्धीनें, 'अनुपकारिणे', दिलें असलें तरी तें अविचारी, अयोग्य, अकार्य,—गीताकाराच्या शब्दात 'तामस'—ठरेल हा स्पष्ट घडा या व यानंतरच्या दोन श्लोकातून दिला गेला आहे ! एखादा दाता निःस्वार्थ असला म्हणजे केवळ तेवढ्यानेंच डोळे दिपून त्या दानाची प्रशंसा

करण्याचा मोह बहुजनसमाजास होत असतो; परंतु गीताकार त्या मोहाचें निराकरण करू चाहतात. निःस्वार्थी असूनहि अपात्री दिलेले—भ्रूणजेच दुष्परिणामी—दान नैतिक नव्हे स्वार्थी व कुपारी दानापेक्षा तें बरें असेल. पण निःस्वार्थी व सत्पारी दानापेक्षा तें निकृष्टच होय ही महत्त्वाची गोष्ट आहे. आदर्श कर्ममीमासंत निष्कामता व कार्यता यांचे अन्योन्यसंबंध व विशिष्ट स्थानें हीं अशीं आहेत.^१ योग्य परिणामविचार करून कर्माची कार्याकार्यता निश्चित करणारे गीतेच्या मतानें 'कृपण' ठरतात ही कल्पनाच चूक आहे.

आणि या विवेचनावरून राजस दानाची व्याख्या सांगताना, तें "फलमुद्दिश्य" असतें (१७-२१), किंवा राजस यज्ञ 'अभिसंधाय फल' असतो (१७-१२), किंवा राजस धृति 'प्रसंगेन फलाकांक्षी' असते (१८-३४) असें गीताकार म्हणतात, त्यावेळीं ते फक्त स्वार्थी ममत्वपर परिणामानाच उद्देशून बोलतात हेहि वेगळें स्पष्ट करण्याची आवश्यकता वाटत नाही. श्लोक १७-१७ मध्ये सात्त्विक तपात्र कर्ता 'अफलाकांक्षि' असतो असें म्हटलें असलें, तरी येथेहि सर्वच परिणामाच्या कानेचा निषेध नाही. या श्लोकाच्या पुढेच राजस तपात्रे फलाकांक्षी स्वरूप विशद करिताना (१७-१८) तें 'सत्कारमानपूजार्थं' असतं असें म्हटलें आहे, यावरून सात्त्विक तपात्र ज्या फलाची आकांक्षा नसते त्याचें विशिष्ट स्वरूप ध्यानात येतें परोपकारार्थ, इतरांच्या हितवृद्धयर्थ केलेलें तप, त्यात परिणामाची आकांक्षा असली तर, सात्त्विक ठरेल, राजस नव्हे !

प्रत्यक्ष कर्मवर्णनांतच आलेला परिणामविचार !

पण ही फक्त दान व तप नामक विशिष्ट कर्माची चर्चा झाली. आता गीतेनें केलेली सर्वसाधारण कर्माचीच व्याख्या पाहा, भ्रूणजे तिचा परिणाम-विचारार्शी निकट सबंध ध्यानात येऊन या बाबतीत सशयास जागा राहणार नाही.

१ दानक्रियाच्या गीतेनें पुढील एकूट क्रम लावून दिला आहे. निष्काम सत्पारी दान सात्त्विक होय (१७-२०), सकाम सत्पारी राजस होय (१७-२१), परंतु कुपारी दिलेले—मग तें सकाम असो अगर निष्काम असो—तामस होय (१७-२२) अर्थात् त्या तामसातहि जें सकाम असेल तें निष्कामापेक्षाहि निकृष्ट ठरेल, परंतु निष्काम कुपारी दान तामसच मानलें आहे.

नियतं संगरहितमरागद्वेषतः कृतम्
अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥१८-२३॥

यत्तु कामेप्सुना कर्म साहंकारेण वा पुनः
क्रियते बहुलायासं तद्राजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

[कर्मफलेच्छारहित पुरुषानें आसक्ति सोडून व रागद्वेषविकारादिकांच्या वश न होता केलेलें नियत म्हणजे कार्य असें कर्म सात्त्विक म्हटलें जात-१८-२३. परंतु जें कर्म कर्ता कामेच्छाप्रेरित होऊन किंवा अहंकारग्रस्त होऊन मोठ्या परिश्रमानें करितो तें राजस होय-२४]. ह्या सात्त्विक व राजस कर्मांच्या व्याख्या झाल्या; आता तामस कर्मांचें स्वरूप पाहा :

अनुबंधं क्षयं हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम्
मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥ १८-२५ ॥

या व्याख्यात सात्त्विक कर्मांचा कर्ता 'अफलप्रेप्सु' असतो असें म्हटलें आहे, या शब्दाच्या अर्थावर त्याच श्लोकातील 'अरागद्वेषतः कृतम्' या शब्दानें स्पष्ट प्रकाश पडतो. सात्त्विक कर्मांत कर्ता पूर्णपणें 'अपरिणाम-प्रेप्सु' नसून, फक्त रागद्वेषामुळे-कामामुळे-मनुष्य ज्या स्वार्थी परिणामाची इच्छा करू लागतो, त्या विशिष्ट परिणामाच्या (म्हणजे फलाच्या) इच्छेपासून मुक्त असतो. हीच गोष्ट राजस कर्मांच्या व्याख्येतील 'कामेप्सुना' या शब्दानेंहि पुनः स्पष्ट होत आहे. 'रहस्य'कारांनीं या शब्दाचें भाषांतर "काम म्हणजे फलाचेची इच्छा करणारा" असें केले आहे. फल 'शब्दाचा' आर्गही दिलेला मर्यादित अर्थ मान्य केला तरच हें भाषांतर बरोबर ठरेल. परंतु स्वतः 'रहस्य'कार फल शब्दाचा जा व्यापक अर्थ करितात त्यास अनुसरून कामाचा सबंध सर्व फलेच्छेची जोडता येणार नाहीं हें वाचकांच्या ध्यानात येईलच. याप्रमाणें सात्त्विक कर्मांच्या उपरोक्त व्याख्येत केवळ स्वार्थी परिणामाचाच निषेध असून, शिवाय त्यातील 'नियत' या स्पष्ट शब्दानें योग्य परिणाम-विचार मुक्तविलेला आहे. सात्त्विक कर्म केवळ फलनिरपेक्षच नसतें; तें नियत म्हणजे कार्यहि असतें. नियत शब्दाचा अर्थ शास्त्रनियुक्त असा केला तरीहि कर्मांची नियुक्ति शास्त्र सर्वसाधारण परिणामविचाराच्या आधारेच करितें; याचें स्पष्टीकरण पुढील प्रकरणात येणार आहे. पण यापेक्षा बर ज्ञेयतेला देण, काल, पात्र, इत्यादि शब्दांप्रमाणें, या नियत शब्दाचाहि

व्यापक अर्थ करून 'प्राप्त परिस्थितीत योग्य परिणाम विचारानें निश्चित केलेले' असा आशय त्यात पाहणे हें अधिक सयुक्तिक होय.

'रहस्य'कारांनी गाळलेला महत्त्वाचा शब्द !

परंतु आश्चर्याची गोष्ट अशी की, सात्त्विक कर्माच्या ज्या या व्याख्येत अशा प्रकारे परिणामविचार व्यक्त झालेला आहे त्यातच 'रहस्य'काराना परिणामनिरपेक्षता दिसते ! आणि ती दिसावी म्हणून या श्लोकाचा विचार करिताना त्यांनी 'नियत' हा शब्दच गाळून टाकला आहे हे येथे लिहिण्यास पार खेद होतो ! 'सिद्धावस्था व व्यवहार' नामक प्रकरणांत परिणामविचार करणारे 'कृपण' होत असे वर उद्धृत केलेले विधान करून ते पुढें म्हणतात : "गीता नुस्त्या कर्मांचा विचार कनिष्ठ समजून त्या कर्मांच्या प्रेरक बुद्धीचाच विचार श्रेष्ठ मानित्ये, हें गीतेतील दुसऱ्या एका श्लोकावरूनहि स्पष्ट होतें. अठराव्या अध्यायात कर्मांचे बरेवाईट म्हणजे सात्त्विक, राजस व तामस असे भेद वर्णिले आहेत. नुस्त्या कर्मफलाकडेच गीतेचें वर लक्ष असतें, तर पुष्कळांस सुख देणारे जें कर्म तें सात्त्विक असें भगवंतांनी सांगितलें असतें. पण तसे न सांगता "फलाशा सोडून निःसंगबुद्धीनें केलेलें जें कर्म तें सात्त्विक किंवा उत्तम" असें अठराव्या अध्यायात म्हटलें आहे (गी. १८-२३). अर्थात् कर्मांच्या बाह्य फलापेक्षा कर्त्यांच्या निष्काम, सम व निःसंग बुद्धीसच कर्माकर्मविवेचन करिताना गीता अधिक महत्त्व देत्ये हें यावरून उघड होतें." ('रहस्य' पृ. ३७९ ८०). आता यात श्लोक १८-२३ चा अर्थ देताना 'नियत' हा महत्त्वाचा शब्द वगळलेला आढळून येईल ! तसें केल्यावर सात्त्विक कर्मांची फक्त निष्कामता दृष्टीसमोर राहून तें परिणामनिरपेक्ष व कार्याकार्यभेदरहित असतें असा भ्रम होणें साहजिकच आहे !

१ वाचकाच्या माहितीस्तव असेच आणखी एक उदाहरण येथे देतो. श्री वि द कवाडे कृत 'विवेकवाणा अथवा गीतार्थकथा' पुस्तकात मुखपृष्ठावरच 'तस्मादसक सतत कार्यं कर्म समाचर ॥३-१९' अशी गीतोक्ति उद्धृत केली असून त्याच्याच खाली "म्हणून तू फलासक्ति सोडून सतत कर्म कर' असें भाषांतर छापलें आहे यात 'कार्य' या कर्मांच्या महत्त्वाच्या विशेषणाला गाळलें आहे ! व यामुळे निष्कामता हेंच गीतेचें सार आहे असा भ्रम निर्माण होतो ! 'रहस्यात' गीतेचें जें सार वर्णिलें आहे तेंच या पुस्तकात स्वतंत्रपणें दिदर्शित केलें गेलें आहे असा लोकमान्य टिळकाचा अभिप्राय या पुस्तकास जोडलेला आहे !

भाष्यकारांचा घोटाळा

तामस कर्माच्या व्याख्येत तर परिणामाचा योग्य विचार न करिता केलेले कर्म असे स्वच्छच म्हटले आहे! यातील 'अनुबन्ध' हा सुरवातीचा शब्द परिणामवाचक आहे; याशिवाय क्षय म्हणजे विचाची किंवा अन्य हानि, हिंसा म्हणजे आपल्या कर्माने इतरांना होणारे दुःख इत्यादिकांचाहि विचार आवश्यक म्हणून प्रतिपादन केलेला आहे. तो विचार न करणे हे तामसी पणाचे लक्षण म्हटले आहे! मौज अशी की, इतरत्र परिणामविचाराला गीतेक कर्माकर्ममीमासेत बहिष्कृत मानणाऱ्या भाष्यकारांना या श्लोकाचे स्पष्टीकरण करिताना नाक मुठीत धरून त्याच परिणामविचाराला शरण जाऊन त्याची महती गावी लागते! आणि असे करताना स्वतःच्या विवेचनातील विसंगती कडेहि लक्ष देण्यास त्यांना अवकाश राहात नाही! "कर्माच्या बाह्य परिणामाचा सारासारविचार करणे हे शहाणपणाचे व दूरदर्शीपणाचे लक्षण आहे खरे. पण दूरदर्शीपणा व नीति हे शब्द समानार्थक नाहीत" (रहस्य' पृ. ४०२) असे परिणामविचाराला नीतिदृष्ट्या तुच्छ लेखणारे भाष्यकार या श्लोकावरील टीकेंत म्हणतात: "फलाशा सुटली म्हणजे मागचापुढचा सुमार अगर सारासारविचार न पहाता वाटेल ते करावे असाहि अर्थ समजावयाचा नाही, हे २५ व्या श्लोकावरून सिद्ध होते. कारण अनुबन्ध व फल न पहाता केलेले कर्म तामस होते, सात्त्विक नव्हे, असे २५ व्या श्लोकात निश्चित म्हटले आहे." 'गीतातत्त्वमजरी'कारांना या श्लोकातील अनुबन्ध शब्दाने स्पष्टपणे दर्शविला गेलेला आवश्यक परिणामविचार मान्य करणे तरीहि जड गेल्याने ते या शब्दात केवळ 'शास्त्रविरोध' पाहू चाहतात! पण इतक्यावरहि क्षय, हिंसा, पौरुष हे शब्द राहिलेच! म्हणून शेवटी तेहि म्हणतात: "यास्तव प्रत्येक कर्माच्या बऱ्यावाईट परिणामाचाहि विचार करणे अगत्याचे आहे. असा विचार करून तारतम्य पाहून जे कर्म केले असेल ते तामस नव्हे...विचारपूर्वक अदाज केला असून तो पुढे चुकीचा ठरला तरी त्यात दोष येत नाही; पण मुठी विचाराला सोडचिडी देणे हे खास तामस लक्षण होय." हे विधान योग्यच आहे; परंतु याच लेखकाने इतरत्र काढलेल्या पुढील विधानाशी याची संगति कशी लावण्याची? "कर्मांचे बरेवाईटपण हे त्या कर्मांच्या बाह्य स्वरूपावरून ठरत नसून ते कर्म करणाराच्या इच्छेच्या मुळाशी जी बुद्धि असेल त्या बुद्धीवरून कर्मांचे भलेबुरेपण ठरविण्यात येते, असा सिद्धान्त या

श्लोकात (२-४९) सांगितला आहे...एवच कर्मयोगात कर्त्याच्या बुद्धीलाच खरें महत्त्व असून कर्माचें बाह्य स्वरूप त्यापुढे क्षुद्र ठरतें. आणि कर्त्याची समत्व-बुद्धिच त्याच्या बचावाला टाळीसारखी उपयोगी पडते." ('मजरी' पृ ७२-७३). श्री. करदीकराचें उपरोक्त प्रथम विधान प्रमाण मानलें तर एखाद्या कर्त्याची बुद्धि शुद्ध, निष्काम, असूनहि जर त्यानें सभाव्य क्षय, हिंसा, इत्यादि योग्य परिणामविचार न करिता एसादे दुष्परिणामी कृत्य केलें तर केवळ त्याची समत्वबुद्धि त्याच्या बचावाला टाळीसारखी उपयोगी न पडता त्याचें कर्म तामस ठरेल ! बुद्धि निष्काम असूनहि योग्य सारासारविचाराच्या अभावीं हातून अकार्य कर्म घडू शकतें हें आम्हीं यासाठीच वर म्हटलें आहे. आणि म्हणूनच "गीतेच्या मते अमुक व्यवसाय किंवा स्वधर्म योग्य आणि अमुक अयोग्य असा भेद नसून ज्यात काम सरूप असेल तें अकार्य, असा दडक" असल्याचें जें 'मजरी'त (पृ १६८) म्हटलें आहे तें गीतेस अनुसरून नाही व शिवाय श्री. करदीकराच्याच उपरोक्त प्रथम विधानाशीं सुसंगतहि नाही !^१

प्रत्यक्ष कर्मविचारातच गीताकारांनीं परिणामविचार कसा समाविष्ट केला आहे हें याप्रमाणें पाहिलें. याशिवाय बुद्धीचेहि त्रिविध भेद सांगताना त्यांनीं श्लोक १८-३०, ३१, ३२ मध्ये तिच्या कार्याकार्यनिर्णयपात्रतेवरच भर दिला आहे जी बुद्धि तो निर्णय ततोतत योग्य प्रकारें करते ती सारिक होय; त्रिचा निर्णय सभर टक्के यरोवर नसल्यानें जी चुकण्याचा सभव असतो ती राजस होय; आणि जी कार्य कर्माला अकार्य व अकार्याला कार्य मानण्याइतका पूर्ण विपरीत निर्णय घेते ती तामस होय. कर्माच्या कार्याकार्यतेच्या निर्णयानें हें महत्त्वाचें कार्य पार पाडण्याचा बुद्धीचा एकमेव शक्यता मार्ग म्हणजे अतिम ध्येयाच्या पार्श्वभूमीत कर्माच्या परिणामाचा सारासारविचार हा होय.

परिणामविचारवर स्पष्टपणें आचारभूत अशा या गीतोक्त आदर्श कर्माच्या विवेचनाचा समारोप करण्यापूर्वी, शास्त्रप्रामाण्याला गीताकार सारोग्यर कितपत् महत्त्व देतात आणि शास्त्र व बुद्धि यांत समन्वय शक्य आहे किंवा नाही, याचा अधिक विचार करणें इष्ट होईल. यासाठीं पुढील प्रकरणात प्रथम तो ऊहापोह करून नंतर गीताशास्त्रातील आदर्श कर्मरूपना सारासारापानें सांगू.

१ इतरांहि कितती तरी भाष्यात याचकाना अशीच विसंगति भाडणेल. ती सर्वच येथें दित्वांत करणें अर्थातच शक्य नाही.

प्रकरण एकोणविसावें



शास्त्र आणि बुद्धि यांचा गीताकृत समन्वय



शास्त्राचें मर्यादित महत्त्व

सांगील प्रकरणात गीतेने केवळ स्वार्थस्वरूपी परिणामहेतुत्व निषिद्ध मानले असून, तदितर परिणामाचा विचार व त्याची इच्छा निषिद्ध न ठरविता त्याना नीतिनिर्णयात आवश्यक मानलें आहे हें पाहिलें. कार्याकार्यनिर्णयाचे वर जे चार मार्ग सांगितले आहेत त्यातला परिणामविचार हाच अत्यंत महत्त्वाचा ठरतो परंतु गीताकारांनीं काही स्थळां कार्याकार्यनिर्णयार्थ शब्दप्रामाण्याचा-शास्त्रविधीचा-देखील आधार घेतला असल्यानें, हें शास्त्रानुयायित्वहि विवेचकबुद्धिविरोधी, अधविश्वासस्वरूपी नसून मुळात परिणामाच्या सारासार-विवेकावरच आधारभूत आहे, व याप्रमाणें शेवटीं तत्त्वतः कार्याकार्यनिर्णयाची तीच एक कसोटी उरते हें आम्हीं या प्रकरणात स्पष्ट करू चाहतो. कार्याकार्यनिर्णय योग्य प्रकारें करणारी बुद्धि सात्त्विक होय असें गीताकारांनीं श्लोक १८ ३० मध्यें म्हटलें असलें तरी सर्वच व्यक्तींची बुद्धि त्या पातळीला पोचलेली नसते. किंबहुना तसें असतें तर बुद्धीचे सात्त्विक, राजस व तामस असे हे भेद करण्याची आवश्यकताच पडली नसती ! म्हणून ज्या सर्वसाधारण मानवाची बुद्धि अशी सात्त्विक झाली नसेल-जे नीतिधेयात बाल आहेत-त्याच्या निर्घोर मार्गदर्शनार्थ समाजातील नैतिक व बौद्धिक नेत्यांनीं स्वदेशांतील एतदपरिहिततांचा व त्या पार्श्वभूमीत भिन्नभिन्न कर्मोच्या समाख्य परिणामांचा योग्य विचार करून आचरणाचे काही ठोकळ नियम घादून देणें योग्यच असतें. याशिवायहि असे पाहणे कीं, समाजस्थेयांला ऐक्यभावना भाव-

श्यक असते. समाजरूपी इमारतीतील व्यक्तीरूपी शिलाना एकत्रित ठेवणारे ऐक्यभावना हे जणू सीमेट होय ! त्यासाठी व्यक्तींच्या सामाजिक व्यवहारात काही ठराविक समानता फार इष्ट असते. ' साधु सत येती घरा, तोचि दिवाळी दसरा ' या प्रसिद्ध उक्तीस अनुसरून, किंवा तद्व्यतिरिक्तहि केवळ वैयक्तिक आवडीनिवडीचा वा सोयीचा विचार करून, वर्षातून कोणत्याहि दिवशी कोणी आपले घर दीपमालिकेनें मुशोभित करणे शक्य असलें, तरी समाजातील सर्वांना एका विशिष्ट दिवशीच तसें करण्याचा पायडा पाडला, म्हणजे वैयक्तिक आनदाचे सामुदायिक स्वरूपात परिवर्तन होऊन समाजात आपलेपणाची भावना वाढते यात शका नाही. प्रसर्गो स्वतःच्या विचारांना थोडी मुरड घालून, वैयक्तिक अडीअडचणी वाजून सारून, समाजात प्रस्थापित झालेल्या आचारविचारांच्या सर्वसाधारण नियमानुसार चालणें यासाठीच (एखाद्या मूलभूत तत्वाला वाध येत नसेल तर) इष्टच असतें. या अशा नियमाची काहीशी पद्धतशीर व एकत्रित रचना झाली म्हणजे त्यातूनच आचारशास्त्र बनतें. विश्वातील प्रत्येक समाजात अशा—लिखित किंवा अलिखित—शास्त्रे असतात.

शास्त्राचाहि आधार शेवटीं परिणामविचारच

अशा शास्त्राची निर्माति एखाद्या व्यक्तीच्या गूढ विवेकनिस्पेक्ष अतः-स्फूर्तीतून होत नसून कार्यकारणविवेकाच्या साह्यानेंच होत असते. बहुधा हे नियम एकदम अस्तित्वात न येता दीर्घमालीन अनुभवाचे ते परिपाक असतात. कोणत्या कर्मापासून काय परिणाम होतात याचे वगधेगळ्या परिस्थितीतले अनुभव पाहून समाजात हे नियम दळूदळू निश्चित स्वरूप धारण करीत जातात. अशा एखाद्या शास्त्राचें कर्तृत्व कोणा विशिष्ट व्यक्तीकडे मानलें गेलें तरी त्याचा अर्थ बहुधा इतरांच घ्यावयाचा कीं, त्या व्यक्तीच्याहि पूर्वी दीर्घमालापासून समाजात प्रचलित असलेल्या पण विस्कळित अशा चाली-रीतींना त्याने स्वतःच्या बुद्धीनें, त्यात निवडानिवड करून, एकसूत्र पद्धतशीर स्वरूप दिलें. मनु, याज्ञवल्क्य, इत्यादिकांच्या स्मृतिकर्तृत्वाचा आद्य असाच मानावयाचा. आणि हे एकसूत्रीकरणचें, व्यवस्थित स्वरूप देण्याचें कार्य-देखील ती व्यक्ति पुनः भिन्न भिन्न कर्मांच्या परिणामाच्या सारासाराविचारांच्या

द्वारेंच करीत असते. चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेबद्दल श्रीकृष्णाच्या मुरें गीताकार म्हणतात : “चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः” (४-१३). सामाजिक परिस्थिति, समाजधारणेची आवश्यकता, सामाजिक व्यवहाराचें स्वरूप, भिन्न भिन्न व्यक्तींचे निरनिराळे गुण, भिन्न भिन्न कर्मांचे परिणाम, या सर्वांचा योग्य विचार करून ही व्यवस्था शास्त्रद्वारा भारतीय समाजाच्या स्थैर्यार्थ घालून देण्यात आली होती. गुणानुसार कर्मांची ही वाटणी पुढें अठराव्या अप्यायात विस्तारानें अशी प्रतिपादन केली आहे :

ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप
कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवेर्गुणैः ॥१८-४१॥

शमो दमस्तप.शौचं क्षांतिरार्जवमेव च
ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥४२॥

शौचं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम्
दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥

कृपिगौरक्ष्यवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम्
परिचर्यात्मक कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥ ४४ ॥

समाजातील प्रत्येक व्यक्तीने आपापलें काम चोखपणे पार पाडले तर समाजाची धारणा होऊन व्यक्तीलाहि हितप्राप्ति होते, साराश स्वहित व परहित या उभयताचा समन्वय होतो. या मन्व्यवर्ति चातुर्वर्ण्यकल्पनेला पोषक असा कर्मा-कर्मांचा तपशील सांगणारा अनेक शास्त्रोपशास्त्रें भारतात अस्तित्वात आली आहेत.

गीतेतील चातुर्वर्ण्य-उल्लेखाचा वास्तविक आशय

श्रीमद्भगवद्गीतेतील चातुर्वर्ण्यसमर्पण हा एक नराच विवाद्य विषय झाला असून जसा काहीना तो भारतीय संस्कृतीचा अभिमानास्पद विशेष वाटतो, तथा इतर नित्येकाना तो गीतेच्या सनातन विश्वव्यापक मद्दतेला कलक वाटतो ! कोणीकोणी तर तेवढ्यानेच रुष्ट होऊन सपूर्ण गीतेचाहि त्याग करण्यास उद्युक्त होतात ! वास्तव या स्थळीं या विषयावर दोन शब्द लिहून असे गैरसमज दूर करण्याचा प्रयत्न करूं आम्ही आमचें कर्तव्य समजतो. पहिली गोष्ट अशी

कां, कोणत्याही समाजात सर्व व्यक्ति एकाच स्वभावाच्या, प्रवृत्तीच्या, गुणाच्या नसतात; व त्या तशा असल्या तरी सर्वांनी एकाच प्रकारचें कर्म करू न्हटल्यास समाज चालणेंच शक्य नाहीं. समाजव्यवस्थेला अनेक प्रकारच्या कर्मांची आवश्यकता असते. हीं समाजतन सत्ये आहेत. यासाठी प्रत्येक समाजात श्रमविभागणी, कर्मांची वाटणी, आवश्यकच असते, आणि ही वाटेल त्या प्रकारें करण्यापेक्षा ती जितकी व्यक्तीच्या स्वाभाविक गुणानुसार होईल तितकाच अपाययोजनेचा प्रसंग टळून समाजात मुस्थिति नादेल. समाजाच्या धारणेला जशी भिन्नाभिन्न प्रकारचीं कर्मे आवश्यक असतात, तसेंच त्यास अनुसरून भिन्नभिन्न व्यक्तींना ईश्वर भिन्नभिन्न नैसर्गिक गुणाची देणगीहि देत असतो. यामुळे समाजाच्या नेत्याचे मुख्यतः हेंच काम असतें कीं, ज्या व्यक्तीच्या ठायीं जो गुण असेल तदनुरूप कर्म त्याला दिलें जाईल अशी व्यवस्था करावयाची. हाच 'गुणकर्मविभागणः' वर्णव्यवस्था निर्मितीचा वास्तविक आशय असून तो कोणत्याहि समाजरचनाशास्त्रास आक्षेपाई वाटण्याचें कारण नाहीं. प्रश्न येतो तो जन्मजात जातिसंस्थेबद्दल. पिता वैश्य असला म्हणून मुलांनिहि वैश्यवृत्ति करितच जीवन व्यतीत करावें काय ? यासंबंधात आम्ही याचकाच्या नजरेस असें आणू चाहतां कीं हिंदुधर्मशास्त्रावरील इतर काही प्रगात काय लिहिलें असेल तें असो, परंतु श्रीमद्भगवद्गीतेत जन्मसिद्ध जातिसंस्थेबद्दल तथा आग्रह आढळत नाहीं. ही रचणी पटली तर गीतेच्या पुष्कळ भाष्यकारांचें समाधान होईल असें वाटतें. बरे, जी कर्मविभागणी गीताकारांनी वर्णानुसार केली आहे तिच्यातहि ब्राह्मणवर्णीला ऐपआराम व इतराना मात्र केवळ कामाडकष्ट अशा पध्दतात दिसून येत नाहीं ब्राह्मणांसाठी त्यांनी राम, दम, तप, शौच, ज्ञानोपासना, अशीं कठोर कर्तव्ये सांगितली आहेत. धर्मशास्त्रांसाठी देगील केवळ भोगविलास सांगितले नसून शौर्य, दालुत्व, युद्धान्त प्राणांतोहि परत न फिरणे अशीं कर्तव्ये सांगितली आहेत. वैश्यांना हरि व याजिग्राह्योबरच गौरवराहि उरदेशिले आहे. आणि शूद्राला परिचर्या (धेरा) कर्म सांगितले असले तरी तें त्यांनीं विनावतन दिसा बेगारीत केले पाहिजे असें म्हटले नाहीं. यागिरार चारही प्रत्येक कर्मांत साहित्य, राजस व तामस हे त्रिविध भेद मारलेच ल्यागू भूमून, ब्राह्मणाच तप व धर्मशास्त्रे दान देगील असोय प्रसंगे जेन्नास तामस टरते. मग काळाशास्त्र करणाऱ्या यागिरकर्मा-रितरीं तर शोकादकाचच नरो. मारांत, नैतिक दृष्ट्या ब्राह्मण हा नेहनीच

सात्त्विक व रूद्र हा नेहमीच तामस असतो असें नसून, एखादा रूद्र सात्त्विक तर ब्राह्मण तामस व म्हणून अधोगामी असू शकतो. याप्रमाणें वा वर्णव्यवस्थेस फक्त ऐहिक समाजव्यवस्थेपुरतें महत्त्व दिलें असून, त्यापलीकडे त्याला नैतिक किंवा आध्यात्मिक दृष्ट्या अवास्तव महत्त्व दिलेलें नाही.

अशा दृष्टीनें पूर्वग्रहरहित होऊन विचार केला म्हणजे—

स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः ससिद्धिं लभते नरः ॥१८ ४५॥

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम्

स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥४६॥

[आपापलें (स्वभावगुणानुसार) कर्म निष्ठापूर्वक करणारा पुरुष परम सिद्धि प्राप्त करून घेतो—१८-४५. ज्याच्यापासून सर्व प्राण्याची प्रवृत्ति (उत्पात्ति किंवा कर्मप्रवृत्ति) हाते व ज्ञानें हे सर्व जग व्यापले आहे त्याचें (परमेश्वराचें) पूजन स्वकर्तव्यनर्माचरण स्वरूपानें (स्वकर्तव्यद्वारे) करून मनुष्य सिद्धि प्राप्त करून घेतो—४६.] या श्लोकात काही तरी आमिष दाखवून इतरांकडून आपली सेवा करून घेण्याची लबाडी वृत्ति न आढळता, सक्ळ-दुर्बळ, बुद्धिवान-मूढ, रणउत्साह अथवा कृपिक्षेत्रप्रवृत्ति, इत्यादि सर्वोनाच आप्तात्मिक दृष्ट्या एकच अतिम साध्यप्राप्तीचा अत्यंत आशादायक संदेश दिलेला. जन्मसिद्ध जातीची कल्पना दूर ठेवून हे श्लोक वाचले तर यातून पुढील महत्त्वाचा संदेश दस्तगत होईल. जी व्यक्ति आपल्या स्वभावानुसार, सहज गुणानुसार, ज्ञानोपार्जन, तप, युद्ध, इत्यादि कार्ये करण्यास असमर्थ असेल तिलाहि निराश होण्याचे कारण नाही. आपापल्या मगदुराप्रमाणे तिनें कृपि किंवा (लौकिकदृष्ट्या) याहुनिहि हलक्या प्रतीची समाजसेवा केली तरी तिला आध्यात्मिक क्षेत्रात एखाद्या उच्चवर्णाच्याहि माडीला माडी लावून प्रसण्यास काही हरकत नाही ! हा निरपवाद आध्यात्मिक समतावादच नव्हे काय ! आपापल्या नैसर्गिक गुणानुसार, व समाजातील विशिष्ट स्थानानुसार, निश्चित झालेले आपलें कर्तव्य—मग तें जगाच्या दृष्टीनें हलक्या प्रतीचें असो किंवा उच्च असो—बोरो करील ता तद्वारा परमेश्वरपूजनच करून शेवटी अतिम साध्य प्राप्त करून घेईल असें गीताकार प्राणिमात्रास आश्वासन देत आहेत. जन्मजात बघनाची कल्पना दूर सारली म्हणजे समाजसेवेच्या कोयत्याहि स्थानासाठी उमेदवार म्हणून उभे राहण्यासाठी कोणाहि व्यक्तीला मुभा

असावी, जां कोणी आपल्या गुणानीं पात्र ठरेल तो त्या स्थानासाठी—कर्मा-
साठी—नियुक्त केला जाईल, आणि मग मात्र त्यानें तें आपले नियत कर्म
निष्ठेने व योग्य प्रसारे पार पाडावें अशी ही योजना वर्णिता येईल.

गीतेवर कांही जणांचा अकारण रोप

गीतेतील या चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेच्या उल्लेखावर आक्षेप घेणाऱ्यांनीं आणखी
हेहि लक्षात घ्यावें कीं, गीताकारानीं यासंबंधात केवळ तात्त्विक विवेचनाची
भूमिका स्वीकारलेली असून, जरी शास्त्रप्रामाण्याचा त्यांनीं उल्लेख केला असला
तरी कोणत्याहि विशिष्ट स्मृति वा शास्त्रग्रथाचा पुरस्कार केलेला नाही. वस्तुतः
ते शास्त्रवचनाला अंतिम प्रमाण मानीत नसून मार्ग सांगितल्याप्रमाणें त्याचा
मूळ आधार विवेचक बुद्धीच्या सारासाराविचारावरच आहे. आणि यासाठीं
वर उल्लेखिलेली विशिष्ट समाजव्यवस्था जर वर्तमान परिस्थितीत योग्य
विचारातीं परिवर्तनपात्र वाटत असेल, तर “गुणकर्मविभागशः” निराळ्या
तपशिलाची व्यवस्था अंगिकारण्यास गीताकाराची हरकत मानण्याचें कारण
नाहीं. भारतीय समाजात परमपूज्य मानल्या गेलेल्या वेदाविपर्योहि ज्यांनीं—

त्रैगुण्यविपया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन

निर्द्वन्द्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥२-४५॥

आणि याचप्रमाणें—

यावानर्थ उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके

• तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥२-४६॥

[सर्वत्र जलमय झालें असता एखाद्या विहिरींत जितका अर्थ (उरतो—म्हणजे
मुठीच उरत नाही; त्या परिस्थितीत मुक्त जलपानार्थ विहिरीचा आश्रय करीत
नाहीं), तितकाच अर्थ सर्वत्र ब्रह्मवेद्या पुरुपाला सर्व वेदात (म्हणजे वेदात
वर्णिलेल्या—ऋग्वेद—स्वमुक्त्वर कर्मफलात) वाटतो, (म्हणजे मुठीच वाटत
नाहीं. आत्मन्येवात्मना तुष्टः अशा त्या नित्यतृप्त निराश्रय पुरुपाला,
'आनंदी आनंद गढे त्रिकडे तिकडे चोहिकडे' अशी अवस्था झाल्यावर
स्वनुम्बार्थ वेदवर्णित कर्मफलाची अपेक्षा राहत नाही.)^१ असे उद्गार आत्म-

१ या श्लोकाचा असा अर्थ केल्यास वेदाना क्मापणा येतो म्हणून अर्होजणांनी याचा
वेगळा अर्थ लावला आहे. त्याची चर्चा 'रहस्या'त केली असून, 'रहस्य'-
काराचा वा श्लोकासंबंधीचा दृष्टिकोन आम्हास एकंदरीत योग्य वाटतो. मात्र यात

विश्वासानें काढले आहेत, ते एखाद्या विशिष्ट स्मृतीस किंवा शास्त्रग्रथास बुद्धिनिरपेक्ष प्रामाण्य मान्य करतील असें समजण्याचें कारण नाही. शास्त्र शब्दानें गीतेंत समाजस्थैयार्थ प्रस्थापित झालेले सर्वसाधारण मार्गदर्शनाचे इष्ट आचारनियम अपेक्षित आहेत.^१ अशा नियमाचें व्यक्तीनें पालन करित राहणे, उ कार्याकार्यविचारात त्याचा दृष्टिकोन स्वीकारणें हें सर्वसाधारणपणे योग्यच असत, व गीताकाराचाहि अभिप्राय तितक्यापुरताच दिसतो.^२

वेदोक्त कर्माच्या फलाचें वैयर्थ्य सांगितलें असून वेदोक्त कर्माचें नव्हें हें ध्यानात घेणें आवश्यक आहे तसें केले म्हणजे या श्लोकात वदाना पूर्ण वैयर्थ्य येत नाही. आता त्याताल कर्मफलभागाला ज्ञात्याच्या दृष्टीनें निरुपयोगी ठरविल्यानें जें वेदाना काहीसें गौणत्व येतें तें नाकारण्यात हशील नाही गीताकार जाणून बुजून तसें म्हणत आहेत वेदोक्त कर्मफलाच्या मार्गे लागणाऱ्यांना श्लोक २-४२ मध्ये "वेदादरता" असें तुच्छतादर्शक संबोधून, व खुद्द वेदानाहि श्लोक २-४५ मध्ये त्रैगुण्यात्मक लेखून हें गौणत्व पूर्वीच दिलेलें आहे, तें याच श्लोकात आहे असें नाही शिवाय, या श्लोकात कर्माचा निषेध नसून केवळ फलाचाच आहे असें म्हटल्यानें सर्वकर्मसत्यासवाद्याला पुष्टि मिळण्याचाहि सभव राहात नाही

१ महाभारताच्या शान्तिपर्वातील पुढील श्लोक पाहा "य कश्चिन्न्याय्य आचार । सर्वं शास्त्रमिति श्रुति । यदन्याय्यमशास्त्र तदित्येषा श्रूयते श्रुति ॥" (२६९-५८) [जो जो न्याय्य (योग्य) आचार असल तें सर्व शास्त्र होय, आणि जें अन्याय्य असेल त अशास्त्र होय, अशी श्रुति आहे]

२ श्री अरविंद घोष म्हणतात 'Shastra does not mean a mass of customs, some good, some bad, unintelligently followed by the customary routine mind of the tamasic man Shastra is the knowledge and teaching laid down by intuition, experience and wisdom, the science and art and ethic of life, the best standards available to the race The Shastra, the recognised Right that he (man) has set up to govern his lower members by his reason and intelligent will, must therefore first be observed and made the authority for conduct and works and for what

शास्त्रप्रामाण्यावद्दल अर्जुनाचा मार्मिक प्रश्न

परतु, गीताकार शास्त्रवचनास कर्माकर्ममीमासैतील अतिम किंवा एकमेव प्रमाण न मानता त्याला काही अशापुरतेच महत्त्व देतात हे दिग्दर्शित करणारे आणखी एक स्थळ खुद्द गीतेतच उपलब्ध असून, त्याकडे गीताभ्यासक सहसा पुरेसे लक्ष देत नाहीत ही दुर्दैवाची गोष्ट होय ! सोळाव्या अध्यायाच्या शेवटी कार्याकार्यव्यवस्थितीसाठी त्वा शास्त्रास प्रमाण मानणे योग्य होय असे श्रीकृष्णानी म्हटल्यावर, अर्जुनाने सतराव्या अध्यायाच्या प्रारंभी एक फार मार्मिक शका विचारली आहे. तो प्रश्न व त्याचे श्रीकृष्णोक्त उत्तर पुढील-प्रमाणे आहे .

अर्जुन उवाच

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विता.

तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥१७-१॥

श्रीभगवानुवाच

त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिना सा स्वभावजा

सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति ता गृणु ॥ २ ॥

सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत

श्रद्धामयोऽय पुरुषो यो यच्छ्रद्ध. स एव स. ॥ ३ ॥

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षासि राजसा :

प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥

[अर्जुनाने विचारले : जे शास्त्रात दिलेला विधि सोडून, पण तरीहि (बुद्ध्या कामवश न होता) आपण काही तरी श्रेष्ठ आचरण करित आहो

should or should not be done, till the instinctive desire nature is schooled and abated and put down by the habit of self-control and man is ready first for a freer intelligent self-guidance and then for the highest supreme law and supreme liberty of the spiritual nature " (*Essays on the Gita*, series II, pp. 320-21)

या भ्रद्वेने युक्त होऊन, (स्वतःच्या बुद्धीला योग्य वाटते त्या प्रकाराने) यजन करितात, त्याची निष्ठा कोणत्या प्रकारची मानावयाची, सत्त्व, रज्ज की तम ? १७-१ ? श्रीकृष्ण म्हणाले : प्राण्याची ती स्वभावजन्य (शास्त्रवाक्योत्पन्न किंवा अन्यानुकरणजन्य नव्हे) श्रद्धा सात्त्विक, राजस व तामस या तीन प्रकारची असते; ती (तिचे वर्णन) ऐक-२. अर्जुना, प्रत्येकाची ही श्रद्धा आपापल्या प्रकृतिस्वभावास, बुद्धीस, अनुसरून असते. मानवप्राणी श्रद्धामय असतो (प्रत्येक मनुष्याची कोठे ना कोठे अशी श्रद्धा असतेच). ज्याची जशी (जेथे) श्रद्धा असेल तसा (त्या कोटीचा) तो होतो.-३. सात्त्विक (सत्त्वगुणप्रधान) पुरुष देवांचे, राजस यक्षराक्षसांचे, व इतर तामस माणसे प्रेतभूतगणांचे यजन करित असतात-४.]

गीतेच्या विश्वव्यापकत्वाच्या दृष्टीने आम्हाला हे श्लोक विशेष महत्त्वाचे वाटतात. सोळाव्या अध्यायाच्या शेवटी कार्याकार्यव्यवस्थितीसाठी शास्त्राला प्रमाण मानून चालण्याचा उपदेश अर्जुनास केल्यावर तो विषय तितक्यावरच सोडला असता तर शास्त्रज्ञांही कोणतेही बर्तन स्तुत्य ठरू शकत नाही असा गीताकाराचा अभिप्राय व्यक्त झाला असता. यात शास्त्र म्हणजे केवळ हिंदु-धर्मशास्त्र असा अर्थ न घेता, वर म्हटल्याप्रमाणे कोणत्याही समाजात सर्व-साधारण मार्गदर्शनार्थ व ऐक्यवर्धनार्थ रूढ होणारे हितकारक आचारनियम असा केला म्हणजे तो आदेशादि विश्वबोधास पात्र होऊ शकतो हे खरे. पण तरीही या रूढ नियमाच्या बाहेर जाऊन केले जाणारे सर्वच आचरण निघ मानावयाचे की काय हा महत्त्वाचा प्रश्न झिलक राहतो. गीताकाराना तो न डावल्या त्याचा येथे योग्य परामर्श घेतला आहे. त्यांना असे केल्याने त्याप्यार सकुचितवृत्तीचा, अधरूढांपूजेचा, आरोप करण्यास वाव राहिला नाही. शास्त्राचाराचे धेन सामान्यतः ओलाडू नये हे खरे; व कामकारत वृत्तीने ते ओलाडणे तर केव्हाही निघ होय (१६ २३). परंतु कामवश न होताही, ज्याच्या स्वतः बुद्धीला, शास्त्रमार्ग न पटून अन्य मार्गाने जावेसे वाटते ते सारच अधोगामी मानापनाचे काय ? किंवा त्यातही काही चांगले पुरुष असू शकतात ?

त्या प्रभाचा फेलेला संकुचित अर्थ : शंकराचार्य व ज्ञानेश्वर

अर्जुनाच्या मार्मिक प्रश्नाचा हा आशय असून, त्याने उल्लेखिलेली श्रद्धा ही

शास्त्रविरोधी निदान शास्त्रेतर पण श्रेयःपर अशी आहे. आपल्या कल्याणाचा मार्ग आचरावा, हातून सदाचरण घडावें, परंतु शास्त्रविधि तर पटत नाही अशा मनोवृत्तीच्या पुरुषाच्या आचरणाबद्दल तो प्रश्न आहे. या दृष्टीने पाहिले म्हणजे कर्माकर्ममीमांसेत या प्रश्नाचे महत्त्व सहजच ध्यानात येते. परंतु या प्रश्नाचा टीकाकारांनी विपर्यास करून गीतेच्या व्यापक भूमिकेला विनाकारण खाली आणले आहे. उदाहरणार्थ, भीशकराचार्य या श्लोकावरील भाष्यात म्हणतात की, ज्या व्यक्तीला अज्ञानामुळे शास्त्रविधीची माहिती नसून जो घरातील किंवा समाजातील वृद्धाच्या (श्रेष्ठाच्या) आचरणाचे सश्रद्ध अनुकरण करू चाहतो अशा व्यक्तीला अनुलक्षून हा प्रश्न असून, शास्त्रविधि अवगत असूनहि बौद्धिक मतभेदाने जो त्याचे आचरण करू चाहत नाही अशा व्यक्तीचा विचार येथे कर्तव्य नाही. म्हणजे या श्लोकातली व्यक्ति अज्ञानतेपणे (अनुकरणाने) पण एकदरीत शास्त्रानुकूलच आचरण करणारी असून, जाणूनबुजून शास्त्रबाह्य वर्तन करणारी नाही. आमच्या अल्पमतीप्रमाणे ही उत्तरपक्षीय व्यक्तिदेखील या श्लोकाच्या व्याप्तीत समाविष्ट आहे. शास्त्राविपर्याय एकदरीत श्रद्धा किंवा आदरभाव बाळगून, शास्त्रविधीचे तपशीलवार ज्ञान नसल्याने, ज्याना तें ज्ञान आहे अशा वृद्धाच जो अनुकरण करतो अशा व्यक्तीविपर्याय हा प्रश्न आहे असे आचार्यांचे मत दिसते.^१ परंतु हे ग्राह्य घरले तर अशा व्यक्तीपैकी काहीजण—भूतप्रेताचे पूजक—तामस असतात असे जे या प्रश्नाच्या उत्तरात म्हटले आहे त्याची सगति लागत नाही! आचार्यांच्या मतानुसार ज्या व्यक्तीबद्दल हा प्रश्न आहे त्या अज्ञानाने का होईना पण शास्त्रानुकूल वर्तणाऱ्या, व एकदरीत शास्त्राबद्दल श्रद्धा बाळगणाऱ्या अशा असल्याने त्यापैकी कोणाचेहि वर्तन, कोणाचीहि निष्ठा, तामस ठरण्याचे कारण दिसत नाही, पार झाल्यास ती राजस ठरेल. याशिवाय या श्लोकात उल्लेखिलेले आचरण अनुकरणबन्ध असते असे आचार्य म्हणतात तेहि पटत नाही. कारण या प्रश्नाला दिलेल्या उत्तरात 'देहिना सा स्वभावज्ञा भद्रा'

१ “ कचिच्छास्त्रविधिमपश्यन्तो वृद्धव्यवहारदर्शनादेव ये ध्रुधानतया देवादीन्पूजयन्ति त इह ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते भद्रयान्विता इत्येव शृण्वन्ते । ये पुनः कचिच्छास्त्रविधिमुपलभमाना एव तमुत्सृज्यायथाविधि देवादीन्पूजयन्ति त इह ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते इति न परिशृण्वन्ते । ”

‘सत्त्वानुरूपा श्रद्धा’ असं दोनदा स्पष्ट म्हटलें आहे म्हणजे ज्या श्रद्धेचा, निष्ठेचा, येथे विचार चालला आहे ती शास्त्रवचनजन्यहि नाही व इतर कोणाच्या अनुकरणामुळे उत्पन्न झालेलीहि नाही; तर प्रत्येक व्यक्तीच्या ठायी नैसर्गिक रीत्या आपापल्या प्रकृतिस्वभावानुसार असणारी ती श्रद्धा आहे. आणि म्हणूनच तिचे तीन भेद करणें आवश्यक झालें.

यासाठी, शास्त्रविधि माहित नसल्यानें असो, किंवा तो माहित असूनहि न पटल्यानें असो, जे स्वतःच्या अतःकरणप्रवृत्तीस अनुसरून आचरण करू चाहतात अशा व्यक्तींना अनुलक्षून हा प्रश्न विचारलेला आहे. किंबहुना, शास्त्रविधि माहित असूनहि बौद्धिक मतभेदानें जो भिन्न मार्गानें जाऊ चाहता त्याच्या आचरणाच्या परीक्षणातच या श्लोकाचें वैशिष्ट्य आहे. अर्थात् हे शास्त्रविधि उल्लंघन कामवश व म्हणून पूर्णपणें अश्रद्ध नाही हें सांगितलेंच; कारण त्याचा विचार पूर्वी १६-२३ मध्ये आलाच आहे. पण जो निष्काम व श्रेयःप्राप्तीविषयी श्रद्धा बाळगणारा म्हणजे श्लोक १६-२२ मध्ये सांगितल्याप्रमाणें जो “एतैर्विमुक्तः कर्तव्य तमोद्धारैस्त्रिभिर्नरः । आचरत्यात्मनः श्रेयः” अशा कोटीचा, असूनहि शास्त्रविहित मार्गविषया स्वतःच्या स्वतंत्र बुद्धीस अनुसरून चालू चाहतो त्याच्या वतनाविषयी हा प्रश्न उपस्थित केला आहे. हा मनुष्य ‘श्रद्धयान्वित’ असला तरी ती श्रद्धा शास्त्रविधीवर नसून, शास्त्र स्वतःच ज्याचें साधन असतें त्या साध्याच्या (अतिम श्रेयाच्या) ठायीं असते. यासाठी ‘शास्त्रावर श्रद्धा असूनहि अज्ञानानें चुकणाऱ्या’ मनुष्याचा या श्लोकात विचार केला आहे हें ‘रहस्य’काराचें मतहि मान्य होणारें नाही. मुठी, ज्या व्यक्तींचा यात विचार आहे ते सारे ‘चुकलेले’ आहेत हें गृहीत विधानच योग्य नाही ! कारण यातील काही जण सात्त्विक असतात असें या प्रभा-च्या उत्तरांतच गीताभारती म्हटलें आहे. सश्रद्ध म्हणजे संप्रवृत्त, म्हणजे स्वक-ल्याणाच्या अतिम इच्छेनें प्रेरित होणारे, परंतु शास्त्रविधीमदल सचोटीचा मतभेद बाळगणारे व स्वतःच्या स्वतंत्र बुद्धीस अनुसरून चालू पाहणारे सारेच पुरुष ‘चुकलेले’ मानावयाचे कीं काय हाच तर अज्ञानाचा मुळात प्रश्न आहे !

शास्त्रविधि जाणत असताहि त्याचें पालन न करणाऱ्या व्यक्तींना अनुल-क्षून हा श्लोक आहे असें मानल्यास त्यात विसंगति येते असा आचार्यांनीं आक्षेप घेतला आहे तोहि समर्थनीय दिसत नाही. ते म्हणतात: ‘देवादिपूजा-

विधि सांगणाऱ्या शास्त्राची माहिती असताहि त्यावर ज्याची श्रद्धा नाही तो मनुष्य 'श्रद्धेनें देवादिपूजा करणारा' कसा म्हणता येईल ? त्या शास्त्राचें जो जाणुनबुजून उल्लघन करितो तो देवपूजा, आणि तीहि श्रद्धयान्वित होऊन, कशाला करील ? पण या श्लोकात तर 'ये श्रद्धयान्विताः यजन्ते' त्याच्या विषयी प्रश्न उपस्थित केला आहे. म्हणून या व्यक्ति शास्त्रविधि अवगत असताहि बुद्ध्या त्याचें उल्लघन करणाऱ्या असू शकत नाहीत' १. परंतु हा आक्षेप सयुक्तिक नाही. पहिली गोष्ट अशी कीं अर्जुन ज्याच्याविषयी बोलत आहे ते सर्व देवपूजकच आहेत असें नाही; आचार्य तसें उगीचच गृहीत धरीत आहेत. अर्जुनानें फक्त 'श्रद्धयान्विताः यजन्ते' इतकेंच म्हटलें असून कोणाला यजन्ते हें त्यानें स्पष्ट केलें नाही. इतकेंच नव्हे तर श्रीकृष्णाच्या उत्तरावरून त्यात देवपूजकाव्यतिरिक्त यक्षराक्षसपूजक व भूतप्रेतपूजकहि समाविष्ट आहेत हें स्पष्ट होतें. आणि या अशा भूतप्रेतपूजेचीं शास्त्राचा काय सन्ध ? भूतप्रेतापिशाचाच्या पूजेच्या ठायीं असणारी ही श्रद्धा काय शास्त्रानुरूप म्हणावयाची ? याशिवाय, जे देवपूजक आहेत तेहि सर्व शास्त्राविषयी सश्रद्धच असले पाहिजेत असें नाही. शास्त्रविधीवर श्रद्धा नसताहि देवपूजेवर श्रद्धा असणें अशक्य अथवा विसंगत नाही ते तसें आहे हें आचार्याचें दुसरें निराधार गृहीत विधान आहे. शास्त्रविधि अवगत नसताहि, किंवा अवगत असून पट्ट नसताहि, अतिम श्रेयप्राप्तीविषयी सश्रद्ध असणारा मनुष्य स्वतःच्या स्वतंत्र बुद्धीस अनुसरून देवपूजेनाचा मार्ग निश्चित करू शकतो अतिम ध्येयावरील श्रद्धेसाठीं शास्त्राचीच आवश्यकता आहे असें नाही शास्त्रविधीचें मुख्य प्रयोजन कार्याकार्यव्यवस्थिति आहे, म्हणजे त्याचा सन्ध कर्माच्या तपशिलाशीं आहे. कर्मप्रवृत्त करणारें अतिम ध्येय शास्त्रश्रद्धानिरपेक्ष असू शकतें. यासाठीं शास्त्रविधीवर श्रद्धा न बाळगताहि मनुष्य 'आत्मनः श्रेयः आचरन्' म्हणजे निष्काम व या अतिम ध्येयाविषयी श्रद्धयान्वित असू शकतो, व आपल्या या ध्येय प्राप्त्यर्थ तो शास्त्रविधीहून वेगळा असा स्वतःचा मार्ग निश्चित करू शकतो आणि अशा स्वतंत्र प्रकारें केलेलें यजन—मग तें देवाचें असे, किंवा आणखी कोणाचें असे—योग्य ठरेल, किंवा केवळ तें शास्त्रानुरूप नाही येव

१ "कस्माच्छ्रद्धयान्वितत्वविशेषगात् देवादिपूजाविधिपर किञ्चिच्छास्त्र पश्यन्त एव तदुद्यज्याश्रद्धानतया तद्विहिताया देवादिपूजाया श्रद्धयान्विता प्रवर्तन्त इति न शक्य कल्पयितुं"

व्यावरण त्याज्य मानलें जाईल, हा अर्जुनाचा प्रश्न आहे. शास्त्राचाराच्या बाहेर जाऊन आपल्या स्वतंत्र प्रवृत्तीला मार्गदर्शक करून 'आत्मनः श्रेयः' प्राप्त करून पाहणाऱ्याच्या नैतिक पात्रापात्रतेचा महत्त्वाचा प्रश्न अर्जुनानें येथें उपस्थित केला आहे.

या श्लोकाकडे पाहण्याच्या आचार्यांच्या दृष्टिकोनावद्दल हें इतकें लिहिल्यावर त्या दृष्टिकोनास स्पष्टपणें अनुसरून लिहिलेल्या ज्ञानेश्वरीतील पुढील ओव्याविपर्यां वेगळें असें विशेष लिहावयास नको. शास्त्रांचा अभ्यास करण्या-इतको अनुकूल परिस्थिति किंवा बौद्धिक पातळी ज्यांना लाभलेली नाही अशा लोकांचें वर्णन करून ज्ञानेश्वर म्हणतात: "परी निर्धारूनि शास्त्रें । अर्थानु-
ग्रहनें पवित्रें । नादताति परत्रें । साचारें जे ॥ १७-४० ॥ तयाऐसें आम्ही होआवे । ऐसी चाड बाधोनि जीवे । घेती तयात्रे मागावे । आचारावया ॥ ४१ ॥ धड्याचिया आखरा- । तळीं बाळ लिहे दातारा । कां पुढासुनि परिकरा । अक्षमु चाले ॥ ४२ ॥ तैसें सर्वशास्त्रनिपुण । तयांचें जें आचरण । तेंचि करिती प्रमाण । आपलिये श्रद्धे ॥ ४३ ॥ मग शिवादिकें पूजनें । भूम्या-
दिकें महादानें । अग्निहोत्रादि यजनें । करिती जे श्रद्धा ॥ ४४ ॥ तयां सत्त्व-
रजतमां- । मार्जी कोण पुरुषोत्तमा । गति होय ते आम्हां । सांगिजो बी ॥ ४५ ॥" आतां ज्ञानेश्वराच्या या उद्गारावर सरळच असा आक्षेप घेणें शक्य आहे कीं, त्यांनीं अर्जुनाचा सारा प्रश्नच निरर्थक करून टाकला आहे । सर्वशास्त्रनिपुण, सदाचारसंपन्न, सद्गतिप्राप्त अशा महात्म्यांचे अनुकरण करून जे स्वतः सदाचारानें वागतात ते सात्त्विक कीं राजस कीं तामस असा प्रश्नच कसा उद्भवेल ! त्यांचा आणि तामसावस्थेचा संबंध अर्जुनानें शंकेसाटींदि जोडणें संभवनीय वाटत नाही ! आणि त्यानें चुकून तसें विचारलें असेंहि आपण मानलें तरी या व्यक्तींपैकीं काही भूतप्रेतपूजक व म्हणून तामसा असतात असें श्रीकृष्ण कसे म्हणूं शकले असते ? यावरूनच हें स्पष्ट होतें कीं अर्जुनाचा प्रश्न ज्या व्यक्तींना उद्देशून आहे त्या प्रत्यक्षपणें किंवा अप्रत्यक्षपणें शास्त्रानुयायी नाहीत. असें मानल्याशिवाय तो प्रश्न सार्थ ठरत नाही, व त्याचें उत्तरहि मुसगत ठरत नाही. उलट तसें मानलें म्हणजे मात्र तो प्रश्न मार्मिक ठरतो, व हें एकंदर विवेचन गीताकाराच्या मूलगामी व सर्वस्पर्शी विचारसरणीचें द्योतक ठरतें ! जे प्रत्यक्षपणें, जाणतेपणें शास्त्रानुयायी नाहीत, व शिवाय

शास्त्रज्ञांच्या सदाचरणाचे अनुकरण करणारे अप्रत्यक्ष शास्त्रानुयायी देखील नाहीत, परंतु स्वकल्याणाच्या अंतिम ध्येयावर श्रद्धा ठेवून जे त्यांच्या प्राप्त्यर्थ स्वतःचा निराळाच मार्ग आचरून पाहतात, त्यांच्या निष्ठेचे स्वरूप कोणते मानावयाचे हा अर्जुनाचा प्रश्न आहे !

शास्त्रविधि सोडूनहि सदाचरण शक्य आहे !

अर्जुनाच्या प्रश्नाचा हा आशय निश्चित केल्यावर आता त्याला श्रीकृष्णाने दिलेल्या उत्तराकडे वळू. या उत्तरात अगदी प्रथमच नजरेत भरणारी गोष्ट म्हणजे या शास्त्रभिन्न आचरणाला एकदम सरळ त्याच असे म्हटलेले नाही ! आणि यांतच गीताकाराच्या दृष्टिकोनाची महान विद्यालता दिसून येते ! ही मनुष्याची स्वाभाविक निष्ठा सात्त्विक, किंवा राजस, किंवा तामस अशी त्रिविध असू शकते. ती निरपवाद चांगली किंवा निरपवाद वाईट म्हणता येत नाही. जरी तो मनुष्य कामवश नसून स्वकल्याणाविषयी श्रद्धयान्वित आहे, तरी तो प्रत्यक्ष कोणते कर्म करतो यावर त्याच्या निष्ठेचा प्रकार अवलंबून राहिल. साराश, त्याचे यजन केवळ निष्काम असूनच भागणार नाही; ते कार्यहि असले पाहिजे. ते कार्य नसेल तर निष्काम असूनहि वाईट ठरेल उलट ते कार्य असेल तर शास्त्रभिन्न असूनहि सात्त्विक ठरेल ! या चार श्लोकात किती महत्त्वाचे तत्त्व गोवले गेले आहे हे आता वाचकांच्या ध्यानात येईल असे वाटते शास्त्रवचन हेच कार्याकार्यनिर्णयाचे एकमेव प्रमाण नाही. अर्थात् सर्वसाधारण नियम म्हणून त्याला प्रमाण मानणे हे इष्टच होय; शास्त्रानुरूप वर्तन केल्याने तामस कृति होण्याचा संभव राहात नाही. परंतु श्रेयप्राप्तीसाठी शास्त्रबाह्य आचरण करणाऱ्याची कृति तेवढ्यामुळेच निघ ठरत नसली तरी ती सात्त्विक, राजस किंवा तामस या तीन प्रकारची असणे शक्य असल्याने, ती यापैकी कोणत्या कोटीत पडते याची काळजी त्या व्यक्तीने घेतली पाहिजे. ती कृति खरोखर पूर्णपणे कार्य असेल तर सात्त्विक ठरेल; त्याहून कमी प्रतीची असेल तर राजस ठरेल; आणि अल्पत निकृष्ट असेल तर तामस ठरेल प्रत्यक्षपणे असे निकृष्ट कर्म केल्यावर केवळ ते निष्काम व शश्रद्ध आहे, अंतिम श्रेयप्राप्तीच्या इच्छेने प्रेरित होऊन केले आहे, इतक्या-मुळेच त्याच समर्थन होणार नाही; ते तामसच गजले जाईल, या ठिकाणां 'यजन' शब्द केवळ विशिष्ट अर्थाने न घेता 'श्रेयप्राप्त्यर्थ सत्प्रवृत्त होऊन

केलेली कृति' असा त्याचा अर्थ केला म्हणजे, 'चवथ्या श्लोकातील देवपूजा म्हणजे पूर्ण कार्य कृति, यधराक्षसपूजा म्हणजे मध्यम कृति, व प्रेतभूतपूजा म्हणजे निकृष्ट कृति असा आशय ग्रहण करता येतो याच तीन भेदांचे कर्मांला, बुद्धीला, धृतीला उद्देशून सतराव्या व अठराव्या अध्यायात वर्णन केले आहे अशा प्रकारे, शास्त्रवचनावर किंवा एखाद्या व्यक्तीवर श्रद्धा न ठेवता स्वतःच्या नैसर्गिक प्रवृत्तीस अनुसरून, बुद्धीवर विसवून, श्रेय साधन करू पाहणाऱ्याची कृति कोणत्या प्रकारची असू शकते याचे गीताकारांनी थोडक्यात मार्मिक दिग्दर्शन केले आहे या दिग्दर्शनात त्यांनी निरपवाद शास्त्रैकप्रामाण्यवादाचा निरास करून स्वतंत्र बुद्धीला वाव ठेवला आहे, पण त्याबरोबरच या बुद्धिस्वात याचा काळजीपूर्वक व आवश्यक तेथेच उपयाग न केल्यास त्यापासून उद्भवणा या अध पाताच्या धोक्याकडेहि लक्ष वेधले आहे।^१

शास्त्रादर वाळगूनहि गीतेचा बुद्धिवाद ।

या दृष्टीने गीतेत सतराव्या व अठराव्या अध्यायात दिलेली त्रिविध भेदांची वर्णने वाचली म्हणजे त्यात प्रस्थापित शास्त्रनियमाविषयी आदर आणि त्याचीच्या बुद्धिस्वातऱ्यालाहि मान्यता याचा मार्मिक समन्वय आढळून येतो. गीताकारांनी केवळ शास्त्रविरोधी एवढ्यावरूनच काणत्याहि कृतीस निव्व मानलेले नाही. शास्त्रविरोधी आचरणाचा निषेध करताना ते रागद्वेषहामादि विकाराचा कटाक्षाने उल्लेख करतात.

य शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारत

न स सिद्धिमवाप्नोति न सुख न परा गतिम् ॥ १६ २३ ॥

अशास्त्रविहित घोर तप्यन्ते ये तपो जना

दम्भाह्नारसयुक्ता कामरागवलान्विता : ॥ १७-५ ॥

१ 'यजन्त इति यागग्रहण दानादेरुपलक्षणम्'—आनन्दगिरी टीका, १७-१

२ प्रस्तुत चार श्लोकाकड पाहण्याचा धर्ी अरविंदांचा दृष्टिकोन इतर भाष्यकारांच्या तुलनेने एकंदरीत पुष्कळच मार्मिक व पुरोगामी आहे पाहा *Essays on the Gita, second series*, प्रकरण ४१

अशा प्रकारे विकारप्रस्त होऊन केलेले शास्त्रोद्धरण त्याच होय हे कोणता मुक्त नाकारील ? पण यावरून जे जे शास्त्रभिन्न ते ते त्याच्य असे निष्पन्न होत नाही हे उघडच आहे. श्लोक १७-१३ मध्ये दिलेल्या तामस यज्ञाच्या व्याख्येतहि तो यज्ञ केवळ विधिहीन-शास्त्रविधिहीन-असतो इतकेंच नव्हे तर सर्व प्रकारे श्रद्धाविरहित असतो असे म्हटले आहे अर्थात् अर्जुनाच्या उपरोक्त प्रश्नात जस श्रद्धयान्वित व्यक्तींचा उल्लेख आहे त्याच्या कृतीहून ही कृति वेगळी आहे कोणत्याहि प्रकारची श्रेयविषयक श्रद्धा नसणे म्हणजे कामरागविकारवशता. वरील स्थळी शास्त्रविरोधाबरोबर विकारवशतेचाहि उल्लेख आहे पण याशिवाय इतर अनेक स्थळी सत्त्वरजतमाच्या भेदाची उदाहरणे देताना गीताकारांनी शास्त्राचा उल्लेख न करता सर्वसामान्य परिभाषेत केलेले विवेचन पाहिले, म्हणजे तर शास्त्रादर बाळगूनहि बुद्धिवादी असणाऱ्या त्याच्या विचारसरणीची निःसंदिग्ध साक्ष पटते ! सतराव्या अध्यायात श्लोक ८, ९, १० मध्ये दिलेले आहाराच त्रिविध भेद पाहिले तरी यात बुद्धिवादी कार्यकारणसंबंध व परिणामविचार याचा आधार घेतला असून केवळ शास्त्रवचनप्रामाण्याचे त्याचे स्वरूप नाही हे वाचकांच्या ध्यानात येईल चातुर्मासात बागी खाणे किंवा रात्रीच्या भोजनात कांदे खाणे हा तामसी आहार होय अशा प्रकारची विधाने त्यात नाहीत ! फार काय पण मासाहार व शाकाहार याविषयीहि स्वतःच एखादे मत गीताकारांनी वाचकांवर लादण्याचा प्रयत्न केलेला नाही ! काय चागले व काय वाईट याचे बुद्धिवादावर आधारभूत असे विवेचन करून देवटी “ यथेच्छसि तथा कुरु ” असे सांगायचे ही त्याची भूमिका आहे आहारभेदाप्रमाणेच दानवर्णनाची रचनाहि अत्यंत कुशलतेने केली असून, त्यात केवळ ठराविक शास्त्रप्रामाण्याचा आधार न घेता प्राप्त परिस्थित्यनुरूप परिणामविचार कसा प्रतिपादिलेला आहे हे वर दाखविलेच आहे श्लोक १८-२०, २१, २२ मध्ये दिलेले ज्ञानाचे त्रिविध वर्णनहि शुद्ध तात्त्विक स्वरूपाचे असून अमुक एका घर्मप्रथास अनुसरून असेल तेंच खरे ज्ञान असा हेकेखोर आडमुहपणा प्रदर्शित केलेला नाही !

यासाठी गीतेतील चातुर्वर्ण्य-उल्लेखाला अवास्तव महत्त्व देऊन, कोणाच्या तें मत पटत नसले तरी तेवढ्यावरून गीतेतील प्रमुख घनातून नीतितत्त्वचर्चेला त्याने तुरुळ लेखू पाहणे मुक्तपणाचे ठरणार नाही. कोणत्याहि बाध्यकृतीत

तत्कालीन कल्पनाचें व परिस्थितीचें प्रतिबिंब थोडें तरी उमटणें साहजिकच आहे. मुळ वाचकांनै गीतेसारख्या महान कृतीचें मनन करिताना त्या प्रतिबिंबापेक्षा तिच्यातील त्रिकालाबाधित तात्पर्यांवर लक्ष केंद्रित करणें हाच इष्ट मार्ग होय हें गीतेच्या आक्षेपकांनी व समर्थकांनीहि ध्यानांत घेणें आवश्यक आहे. चातुर्वर्ण्याचा गीतेतील उल्लेख त्रोटक असून गीताकारांनी त्याचा विशेष विस्तार केलेला नाही. याचें एक कारण असें असावें की, स्वतः अर्जुनास चातुर्वर्ण्यव्यवस्था अमान्य नसल्याने तिचें विस्तृत विवेचन करण्याच्या मरीस श्रीकृष्ण पडले नाहींत. अर्जुन चातुर्वर्ण्याचें उल्लंघन करून, क्षात्रधर्माचा मूलतः त्याग करून, ब्राह्मणवर्णास उचित असें भिक्षाजोवन व्यतीत करूं चाहत होता या अभिप्रायाची अयथार्थता पूर्वखंडांत सिद्ध केलीच आहे. क्षात्रकर्मापेक्षा मला ब्राह्मणकर्म अधिक आवडतें ही त्याची भूमिका नव्हती. जेथें सर्व वर्ण समान लेखले जातात, जेथें जाऊन पोचण्याचा सर्वांना सारखाच इच्छा आहे, त्या मोक्षपदास हें कुलवधात्मक विधिष्ट युद्ध कर्म बाधक होईल या भयानें तो लढण्यासाठी मागेपुढे पाहत होता. सारांश, अर्जुन चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेलाच विरोध करित होता व म्हणून श्रीकृष्णानें तिची आवश्यकता त्याला पटवून दिली असा भाग नाही. त्या व्यवस्थेचें समर्थन हा त्याच्या संभाषणात प्रत्यक्ष मतभेदाचा मुद्दा नव्हता. आणि यासाठी गीताचर्चेत तें प्रमुख तात्पर्य मानणें रास्त नव्हे. गीतेतील कर्माकर्मविषयक सनातन विश्वव्यापक प्रमुख नीतितत्त्व वेगळेंच आहे.

गीतेला परिणामविचार वर्ज नाही

अस्तु. विचारनिरपेक्ष अतःस्फूर्ति, शिष्टाचार, शब्दप्रामाण्य व परिणामांचा सारासारविवेक या कर्मांच्या कार्याकार्यनिर्णयाच्या चतुर्विध साधनापैकी गीताकार पहिल्याचा उल्लेख करित नाहींत, दुसरे व तिसरे सर्वसाधारण मार्गदर्शनार्थ टोकळ मानानें उपयुक्त पण तत्त्वतः एकंदरीत गौण मानतात, य शेवटचेंच प्रमुख मानतात हें याप्रमाणें सविस्तर पाहिलें. गीतेक कर्माकर्म-मीमांसेत परिणामविचार वर्ज मानला आहे हा प्रचलित भ्रम कसा निराधार आहे हें आता वाचकांच्या लक्षात येईल. सहज अंतःस्फूर्तीचा मार्ग अंतिम ज्येष्ठाभिधीसाठी उपयुक्त असल्या तरी त्याच्याखाली उतरून दैनंदिन आचरणांत, विधिष्ट प्रत्यक्ष कर्मांच्या श्रेयांत, त्याचा उपयोग गैर व गोंधळकारक

ठरेल. बरे, शब्दप्रामाण्यावर कोणी शंभर टक्के विश्वास ठेवू म्हटलें तरी जीवनातल्या प्रत्येक संभवनीय परिस्थितीसाठी व कर्मासाठी शास्त्रवचन आढळणें शक्य नाहीं; भिन्नभिन्न शास्त्रवचनात मतभेद आढळतो हें वेगळेंच. एतावता, कर्ममीमांसेतलें बुद्धिप्रामाण्याचें, परिणामविचाराचें, महत्त्वपूर्ण स्थान कोणताहि मुरु व सुसगत नीतिपथ नाकारू शकेलसें वाटत नाहीं.

गीतेंत दिलेल्या बुद्धीच्या पुढील त्रिविध वर्णनातहि वाचकाना हाच दृष्टिकोन आढळून येईल.

प्रवृत्ति च निवृत्ति च कार्याकार्ये भयाभये

बन्धं मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥१८-३०॥

यथा धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च

अयथावत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥ ३१ ॥

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता

सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥ ३२ ॥

[अर्जुना, प्रवृत्तिनिवृत्ति (कोठें कर्मप्रवृत्त व्हावें व कोठे निवृत्त व्हावें), कार्याकार्य (कार्य म्हणजे करण्यास योग्य असें कर्म कोणतें व अकार्य कर्म कोणतें), भयाभय (कशाचें भय मानावें व कोणत्या गोष्टीच भय मानणें अयोग्य होय), बन्ध म्हणजे काय व मोक्षाचें खरें स्वरूप कोणतें, इत्यादि प्रश्नांचा जी बुद्धि यथार्थ निर्णय करिते ती सात्त्विक होय-१८ ३०. ज्या बुद्धीच्या योगानें धर्म व अधर्म, कार्य आणि अकार्य याचें नीट (पूर्णपणें यथार्थ) ज्ञान होत नाहीं ती राजसी होय-३१. अर्जुना, 'जी तमोगुणावृत्त बुद्धि उघडउघड अधर्मालाच धर्म मानते, व सर्वच गोष्टींचा विपरीत अर्थ लावते, ती तामसी होय-३२]', यात केवळ शास्त्रप्रामाण्याचा उल्लेख न

१ श्लोक १८-३० चें स्पष्टीकरण करताना श्रीशंकराचार्यांनी प्रवृत्ति म्हणजे कर्ममार्ग व निवृत्ति म्हणजे सन्यासमार्ग असा अर्थ म्हणून या शब्दाचा उतरार्धाताल बंध व मोक्ष या शब्दाशी अनुक्रमानें संबंध जोडून दिला आहे! बंधाला कारणाभूत होणारा तो प्रवृत्ति म्हणजे कर्म-मार्ग, व मोक्षास कारणाभूत होणारा तो निवृत्ति म्हणजे सन्यास-मार्ग असें ते म्हणतात पण असा क्रम लावल्यास याच श्लोकातील कार्याकार्य व भयाभय या जोड्याची काय वाट ? कार्याकार्य म्हणजे विहित-

करिता बुद्धीच्या कार्याकार्यनिर्णय शक्तीचें मार्मिक विवेचन केलें आहे. यात निर्देशिलेला कार्याकार्यनिर्णय मानवी बुद्धीनें देशकालपरिस्थित्यनुरूप सारासार विवेक करून घ्यावयाचा असतो. अर्थात्, कर्माच्या परिणामाचा विचार त्यात आलाच. शास्त्रानुसार निर्णय घेते ती बुद्धि सार्विक असें येथें गीताकारांनीं म्हटलेलें नाहीं. आणि म्हणूनच बुद्धीचें हें वर्णन स्थलकालातीत झालं आहे.

परिणामविचाराचे स्वरूप

परिणामविचाराचें हें वास्तविक महत्त्व पाहता नीतिनिर्णयात तो कोणत्या प्रकारें साह्यभूत होतो हें येथें सक्षेपानें पाहू. कर्माच्या अनेकविध परिणामा पैकीं स्वार्थी परिणामाचे ठायीं आसक्ति, त्यांना हेतुस्थानीं मानून कर्म करणें, हें गीताकारांनीं निषिद्ध मानलें आहे. उरले स्वार्थरहित परिणाम. परंतु हेहि सारेच इष्ट असतात असें नव्हे. ते स्वार्थरहित आहेत हें त्याचें नकारात्मक स्वरूप झालें, याशिवाय ते प्रत्यक्षपणें हितकारक असले तरच ते खरोखर इष्ट मानावयाचे. एखादा परिणाम स्वार्थी नसूनहि शिवाय हितकारकहि नसू शकेल, अशा परिणामाचें कर्म निष्काम पण अकार्य ठरेल. 'विनायक प्रकुर्वाणो रचयामास वानरम्' असा हा प्रकार असतो ! कर्मप्रवृत्ति निष्काम असूनहि बौद्धिक घोटाळ्यामुळे कर्ता असें कर्म करण्याचें ठरवितो कीं, त्यात त्याचा स्वार्थ

प्रतिपिद्ध असें आचार्यांनींच म्हटलें आहे परंतु वराल क्रम येथेंहि लावल्यास कर्ममार्ग विहित व सन्यासमार्ग प्रतिपिद्ध ठरेल ! यातून पळवाट काढण्यासाठीं श्री मधुसूदन सरस्वती 'अकार्य' शब्दाचा अर्थच सन्यासनिदर्शक कर्मराहित्य असा करून म्हणतात "कार्यं प्रवृत्तिमार्गे कर्मणा करणम्, अकार्यं निवृत्तिमार्गे कर्मणामकरणम् (भय प्रवृत्तिमार्गे गर्भवासादिदुःख, अभय निवृत्तिमार्गे तदभाव)" ही सारी माप्रदायिक आप्रदाहाप्रतीत्यर्थ सरळ शब्दाची केल्ली भाडा ताण वाटते ! आणि इतकहि करून याच्या पुढल्याच श्लोकात पुन आलल्या कार्य व अकार्य या शब्दाना हे अर्थ लागू पडत नाहींतच ! कारण तेथें कार्या-कार्य व धर्माधर्म अशा जाळ्या आल्या आहेत क्रमच लावावयाचा झाल्यास यातील कार्य हें धर्म व अकार्य हें अधर्म ठरते ! अधर्माचा अर्थ निविवादपणें निषिद्धतासूचकच आहे याप्रमाणें पाहिल्यास 'अकार्य-स्वरूपी' सन्यासमार्ग अधर्म म्हणजे निषिद्ध ठरेल ! आणि ही आपत्ति टाळावयाची असेल तर या श्लोकांत 'अकार्य' शब्दाचा अर्थ वेगळा करावा लागेल किंवा वरील क्रम लावण्याचा अशाहास तरी सोडवा लागेल !

नसला तरी इतरांचे (व स्वतःचेहि) हित होण्याऐवजी एकदरतीत अहितच होतें, याची उदाहरणे मागे दिलीच आहेत.

परिणामाची इष्टानिष्टता शेवटी अतिम स्वरूपी घेयाला अनुलून ठरविली पाहिजे. त्या ध्येयावस्थेकडे घेऊन जाणारा परिणाम इष्ट व तद्विपरीत परिणाम अनिष्ट होय. अर्थात् दैनंदिन आचरणात प्रतिक्षणीं त अतिम ध्येयच तुलनेसाठीं दृष्टीसमोर ठेविलें जावें असें नाहीं. त्या अतिम मूल्याला आनुपंगिक अर्शी परोपकार, सत्य, अहिंसा, इत्यादि दुष्यम मूल्ये नेहमीच्या सर्वसाधारण मार्गदर्शनार्थ प्रस्थापित झालेलीं असतातच. परंतु याच्या पाविण्याचा मूलाधार त्या अतिम ब्राह्मी स्थितीतच असतो आणि यासाठीं अशा काही दुष्यम मूल्यात परस्पर सवर्णांचा प्रसंग आला तर अशा वेळीं त्या अतिम घेयाला कौल लावूनच कर्माकर्मनिर्णय द्यावा लागेल.

कर्माच्या प्रत्यक्ष परिणामापूर्वी काही इच्छित असतात तर काही अनिच्छित पण अपेक्षित असतात इच्छित परिणामानाच हेतु म्हणतात. शिवाय काही परिणाम अनपेक्षित असले तरी कर्त्याच्या अपेक्षेच्या आवाक्याबाहेरचे नसतात हेहि मागे स्पष्ट केले आहे. या तीनहि परिणामाचा विचार कर्माची कार्याकारिता ठरविताना आवश्यक असतो ज्या अनपेक्षित परिणामाची अपेक्षा करणे कर्त्यास शक्य नव्हतें त्याच्यामुळे मात्र कर्माच्या कार्याकार्यतेत काही परक होऊ शकत नाहीं.

परिणामाच्या या भेदासत्रघात पुढील खुलासा येथे इष्ट आहे. कर्माच्या प्रत्यक्ष परिणामात काही इच्छित म्हणजे हेतुस्वरूपी असतात हे वर सांगितले. प्रत्यक्ष परिणामाचा समावेश कर्माच्या तपशिलात होत असतो. याशिवाय मूळ कर्मप्रवृत्ति होते ती देखील काही टोकळ परिणामविचारावरच आधारभूत असते हेहि वर म्हटले आहे. वस्तुतः ते परिणामाहि इच्छित व म्हणून हेतुस्वरूपीच असतात. परंतु यात भेद असा की हा कर्माचा 'मूळ' प्रेरक हेतु होय, व तपशिलातले इच्छित परिणाम हा त्या कर्माचा 'प्रत्यक्ष' हेतु होय. एका उदाहरणाने ह स्पष्ट होईल. 'अ' नाराची एका धुधानादित व्यक्ते पाहून 'ब' ला दया आली व तो त्यामुळे कर्मप्रवृत्त झाला यात 'अ' ची धुधानादिति (मुक्तप्राप्ति) हा 'ब' चा मूळ हेतु होय. आतां हा हेतु साध्य करण्यासाठी 'ब' त्या व्यक्तेला अन्नदान, द्रव्य, किंवा नोदरी देऊ शकेल. हा तपशिलाचा

विचार होय. त्या मनुष्याची मुदट शरीरप्रकृति पाहून 'ब' नें तिसरा मार्ग निश्चित केला. यात 'अ' ला नोकरी लावून देणें हा 'ब' चा प्रत्यक्ष हेतु झाला. या हेतूनें त्यानें आपला मित्र 'क' याला 'अ' साठीं शिफारसपत्र लिहिलें. 'क' जवळ 'ड' नावाचा एक नोकर होता पण त्याचें काम समाधानकारक नव्हतें हें 'ब' ला माहीत होतें. 'क' नें 'अ' ला नोकरीवर ठेऊन 'ड' ला काढून टाकलें. यात 'ड' ची नोकरी जाणें हा 'ब' च्या कर्माचा अनिश्चित पण अपेक्षित परिणाम झाला. शिवाय 'ड' ची बायको ध्यानें आजारी होती, तिला 'ड' च्या वेळारीनें घक्का पोचून ती वारली. तिच्या आजाराची व मनस्थितीची 'ब' ला काही माहिती नव्हती व असण्याचें कारणहि नव्हतें. तिचा मृत्यु हा 'ब' च्या कर्माचा अपेक्षा-शक्यता-बाह्य असा परिणाम झाला; त्याची नैतिक जबाबदारी 'ब' वर येणार नाही, व त्या मृत्युमुळे त्याच्या कर्माच्या कार्याकार्यतेत फरक पडणार नाही.

गीतेतील आदर्श कर्म कल्पना

या व मागील प्रकरणातील एकदर विवेचनावरून गीतोक्त आदर्श-कर्म-कल्पना थोडक्यात पुढीलप्रमाणें व्यक्त करिता येईल. आदर्श कर्म शुद्धप्रवृत्त असतें. त्याची प्रेरणा कर्त्याला निःस्वार्थ 'हित'कारक ध्येयापासून-प्रत्यक्ष मोक्षकल्पनेपासून किंवा तदंगभूत एखाद्या दुःखम कल्पनेपासून-होत असते. अर्थात् ते कर्म निर्मम अथवा निष्कामस्वरूपी असतें. त्या कर्माचा निश्चय करितांना आणि तसेंच तें प्रत्यक्ष कृतीत उतरवितांना कर्ता स्वसुखदुःखांविषयी उदासीन असतो. शिवाय तो निरहंकार वृत्तीचा-स्वतःकडे सर्व कर्तृत्व न मानणारा-असतो. आणि तिसरा विशेष म्हणजे तें कर्म 'कार्य' असतें. म्हणजे त्याचे परिणाम चांगल्या स्वरूपाचे-उपरोक्त इष्ट ध्येयाकडे खरोखरच घेऊन जाणारे-असतात. आदर्श कर्माच्या निष्कामता, निरहंकारिता व कार्यता या त्रिविध अंगात तुलनेनें कार्यतेला अग्रस्थान देणें आवश्यक आहे. गीताप्रणीत आदर्श कर्माचें स्पष्टीकरण करताना श्री विनोबा भावे यानीं काढलेले पुढील उद्गार बरोबर नाहींत हे वाचकाना आता पेटल असें वाटतें : "निष्काम कर्म या शब्द-प्रयोगात कर्म या पदापेक्षा निष्काम या पदालाच अधिक महत्त्व आहे. ज्याप्रमाणें "अहिंसात्मक असहकार" या शब्दप्रयोगात असहकार या शब्दा-

पक्षा अहिंसात्मक या विशेषणालाच अधिक महत्त्व आहे. अहिंसा दूर करून जर असहकार पुकाराल तर ती एक पार च भयानक वस्तु होईल, त्याप्रमाणे च स्वधर्माचरणाने हि कर्म करीत असता मनाचे विकर्म जर तेथे नसेल तर तो घोका आहे.” (‘गीता प्रवचने’, पृ. ३३) असहकार हाच नकारात्मक शब्द असल्याने त्याच्यापेक्षा ‘अहिंसात्मक’ हा दुसरा नकारात्मक शब्द अधिक महत्त्वाचा असेल; परंतु ‘कर्म’ हा शब्द नकारात्मक नाही! आदर्श कर्म निष्काम असावे हे खरे; परंतु ते कर्म जर कार्यकर्म असेल तर ते केवळ सकामतेने करण्यात श्री. भावे समजतात तितका घोका नाही. त्यापेक्षा निष्काम पण अकार्य कर्मांत अधिक घोका आहे. निष्काम अकार्य कर्मापेक्षा सकाम कार्य कर्म अधिक बरे. अर्जुन निष्काम झाला होता, पण तो निरहकार झाला नव्हता; व विशेष म्हणजे बौद्धिक मोहामुळे तो कार्य कर्माला अकार्य मानून त्याचा त्याग करू पाहत होता. यासाठीच त्याला कुरुक्षेत्रावरील त्या महायुद्धस्वरूपी घोर पण कार्य कर्माकड प्रवृत्त करण्यासाठी भगवतांनी गीतापदेश कथन केला असून, हे कर्म निष्काम व निरहकारवृत्तीने, पण ते नच जमल्यास सकामतेनेहि पण अवश्यमेव कर असा त्याचा त्याला आदेश आहे. आणि म्हणून गीतेत अनेक विषयांचे विवेचन करीत असताहि आपल्या मुख्य उद्दिष्टावरून किञ्चिन्मात्रहि स्वतःची आणि अर्जुनाची दृष्टि दळू न देता श्रीकृष्णांनी वारंवार ‘तस्माद्युध्यस्व भारत’ असा आग्रह व्यक्त केला आहे. निष्कामतेतच गीतेचे प्रधान तात्पर्य असते तर त्यांनी या विशिष्ट कर्माबद्दलच हा असा आग्रह न घरिता निष्काम होऊन काहीही केलेंस तरी ते श्रेयस्करच होईल असे म्हटले असते. वस्तुस्थिति अशी आहे की, कार्यता हे गीताकृत आदर्श कर्माचे प्रधान अंग असून, त्यानंतर निष्कामता व निरहकारिता ही अंगे येतात निरहकारिता व निष्कामता ह्या वृत्ती कार्यतेच्या समवेत असल्या तरच शोभा देतील; येदवीं अकार्य कर्माला त्याची जोड मिळाल्यास ‘माग्ना भूपितः सर्पः किमसौ न भयकरः ?’ या उक्तीप्रमाणे ते कर्म अधिक भयानकच टरेल! अर्थात् निष्कामता व निरहकारिता ही आदर्श कर्माची स्वरूपे उद्देशनीय आहेत, किंवा यांच्या विरहित देखील आदर्श कर्म होऊ शकते हा आमचा आशय सुतगाम नाही हे सांगणे नकोच; परंतु कार्यतेच्या दुर्लभतेने त्याचा क्रम नंतरचा आहे इतकेच.

प्रकरण विसावें

गीताप्रणीत कर्मशास्त्राचा विपर्यास

गीताकारांनी विशद केलेली आदर्श कर्म कल्पना मागील दोन प्रकरणात आपण सविस्तर पाहिली. आता या कल्पनेचा काही प्रमुख भाष्यकारांकडून कसा विपर्यास केला गेला आहे हे या प्रकरणात आम्ही दाखवू इच्छितो. वाचक आमच्या या धृष्टतेबद्दल क्षमा करून गीतातत्त्वदर्शनोत्सुक व्यक्तिनिरपेक्ष दृष्टिकोनातूनच आतापावेतोंच्या विवेचनाप्रमाणे याही विवेचनाकडे पाहतील अशी आम्ही आशा बाळगतो. या व्यक्ती श्रेष्ठचरित्र आहेत याबद्दल वाद नाही, पण जिचे हे स्वतःच भक्त आहेत ती गीता याच्याहिपेक्षा श्रेष्ठ होय हे उघडच आहे.

'रहस्य'कारांचा वैचारिक गोंधळ

गीतोक्त आदर्श कर्म जसे निष्काम तसेच कार्यहि असते, आणि कर्मांची कार्याकार्यता मुख्यत्वे त्याच्या परिणामावरून ठरते, हे ध्यानात घेऊन लोकमान्य टिळक कृत 'गीतारहस्य' ग्रथातील नीतिचर्चेचे सूक्ष्म पृथक्करण केले म्हणजे त्यात विचाराचा तीव्र गोंधळ दिसून येतो. कर्मांचा सकाम-निष्काम हा एकच भेद पुरेसा आहे असे त्यात काही स्थळां प्रतिपादिले आहे, तर इतरत्र या भेदाशिवाय कार्याकार्यभेदहि आवश्यक म्हटला आहे. बरे, कर्मांत हा कार्याकार्यभेद कोणत्या आधारावर करावयाचा ? या निर्णयाची चार साधनें आम्ही मागे उल्लेखिलीच आहेत. परंतु दुर्दैव असे की, 'रहस्य'कार त्यापैकी एकासहि निःसदिग्ध मान्यता देत नाहीत—म्हणजे एका ठिकाणी ज्याला

मान्यता देतात त्याचेंच अन्यत्र खडन करतात, व त्याशिवाय स्वतःची एखादी वेगळी कसोटीहि सागत नाहीत. याचा परिणाम असा होतो की, त्या समग्र प्रथातून कार्याकार्यनिर्णयाचें निश्चित असें कोणतेंच साधन हातीं लागत नाही; व त्यामुळें शेवटीं सर्व घोटाळा होऊन 'रहस्य'कार कार्याकार्य-भेदालाच बर्जे किंवा निदान गौण मानून पुनः केवळ शुद्धप्रवृत्तीचा म्हणजे निष्कामतेचा आसरा घेऊ पाहतात ! सदर प्रथातील एखादा इकडचा तिकडचा उतारा आक्षेपाई ठरवून त्यातील एकदर नीतिशास्त्रविषयक विचारसरणी-वर अन्याय करण्याची आमची इच्छा नसल्यानें, या आमच्या टीकेस आम्ही या प्रकरणात सविस्तर पुरावे देणार आहोंत. व शेवटीं या घोटाळ्याचें मूळ कारणहि दाखविणार आहोंत.

ते निष्कामता हीच नीतीची कसोटी मानतात

कर्माकर्ममीमासंत कर्त्याची शुद्ध बुद्धि हीच एकमेव कसोटी मानून, त्याव्यतिरिक्त प्रत्यक्ष कर्माच्या स्वरूपाकडे व परिणामाकडे लक्ष देण्याची आवश्यकता नाही ई एकागी मत व्यक्त करणारे 'रहस्या'तील काही उतारे मागें तेराव्या व अठराव्या प्रकरणांत दिले आहेत. त्यातील एका स्थळीं 'रहस्य'कारांनीं "कर्मयोगमार्गांत सर्व कर्मांचे 'काम्य' म्हणजे फलाशा घरून केलेली, आणि 'निष्काम' म्हणजे फलाशा सोडून केलेली, असे दोनच वर्ग करीत असतात....असे दोन भेद झाल्यावर, कर्मयोगी सर्व प्रकारचीं काम्य कर्मे अजीवात सोडितो. ..कर्माच्या वरील दोन वर्गांपैकीं निष्काम कर्मे शिल्क राहिलीं. हीं निष्काम कर्मे कर्मयोग्यानें केलीं पाहिजेत, असा गीतेचा निश्चित उपदेश आहे..." (पृ. ८२९-३०) असे स्पष्ट उद्गार काढून कर्माकर्म-मीमासंत सकाम-निष्काम भेदाखेरीज कार्याकार्य नामक अन्य भेदाची आवश्यकता नसल्याचें दर्शविलें आहे. याच दृष्टीनें, कर्मसंन्यासमार्ग व कर्मयोग-मार्ग यातील भेद सविस्तर वर्णिल्यावर समारोपादाखल ते लिहितात : "ज्ञानोत्तर कर्म सोडणें आणि काम्यकर्म सोडून निष्काम कर्म नित्य करीत रहाणे, हाच काय तो यातील मुख्य भेद आहे." (पृ. ३५३) आणि पृ. ४४७ वर "कर्म-योगमार्गांत कर्मापेक्षा त्या कर्माला प्रेरक शालेली बुद्धिच ज्या अर्थी श्रेष्ठ मानितात त्या अर्थी स्थितप्रज्ञाप्रमाणें बुद्धि सम करून कर्मे कर म्हणजे तुला कोणतेंहि पाप लागणार नाही" असा उपदेश गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या

उत्तरार्धात केल्याचें लिहिलें आहे. पृ. ४६४ वर लोकमान्य म्हणतात : “बुद्धि निष्काम झालेली असली म्हणजे जें कर्म करावें तें मोक्षाच्या आड येऊ शकत नाहीं.” पृ. ४७६ वर गीतेतील अठराव्या अध्यायाच्या सतराव्या श्लोकाचा दालला देऊन, त्यावरून “ ज्याचें मन एकदा पूर्ण शुद्ध व निष्काम झालें अशा स्थितप्रज्ञ पुरुषाच्या हातून पुढें कोणतेंच पाप घडणें शक्य नाहीं, सर्व करूनहि तो पापपुण्यापासून अलिप्त असतो ” असें अनुमान काढलें आहे. असें असेल तर बुद्धि निष्काम झाल्यावर आपल्या हातून घडणारे कर्म कार्य आहे किंवा अकार्य आहे याचा वेगळा विचार करण्याचें काहीच कारण उर-णार नाहीं. शेवटीं या व अशाच इतर अनेक विधानाचा साकल्यानें उल्लेख करून ‘रहस्य’कारांनीं स्वतःच काढलेला पुढील स्पष्ट निष्कर्ष पाहा : “कोण-त्याहि कर्माचा बरेवाईटपणा कर्मावर अवलंबून नसून कर्म एकच असलें तरी कर्त्याच्या बऱ्यावाईट बुद्धीप्रमाणें तें शुभ अगर अशुभ होत असतें; म्हणून कर्मापेक्षा बुद्धिच श्रेष्ठ होय; इत्यादि नीतितत्त्वाचा गीतारहस्याच्याच चवथ्या, बाराव्या व पंधराव्या प्रकरणात विचार केला असल्यामुळें येथें अधिक चर्चा करित नाहीं.” (पृ. ६३४)

पण इतरत्र कार्याकार्य भेदाचें महत्त्वहि मानतात . .

मात्र वरील विधानें वाचून, गीतोक नीतिशास्त्रानुसार मनुष्यानें केवळ आपली बुद्धि निष्काम करण्याचा प्रयत्न करित राहावा, त्याव्यतिरिक्त कर्मांचा कार्याकार्य दृष्टीनें विचार करण्याच्या भानगर्भीत पडू नये, एकदां काम्य कर्म सोडून निष्काम कर्म करण्याचा प्रघात टेवला म्हणजे त्या निष्काम कर्मांतहि पात्रापत्रभेद करण्याचें कारण नाहीं, हें ‘रहस्य’काराचें निश्चित मत आहे असें कोणी समजेल तर तेंहि चूक ठरेल ! कारण वरील विधानात निष्कामते-वरच सर्वस्वी भर दिला असला तरी त्याशिवायहि कार्याकार्यभेद स्वतंत्रपणें करण्याची आवश्यकता त्याच प्रघात इतरत्र प्रतिपादन केलेली आहे । पृ. ५१ ते म्हणतात : “ वेदान्तातील गहन तत्त्वज्ञानाच्या आधारें ‘कार्याकार्यव्यव-स्थिति’ लावणारा गीतेसारखा दुसरा प्राचीन ग्रंथ निदान सभ्यां तरी सस्कृत वाङ्मयात आढळून येत नाहीं. ‘कार्याकार्यव्यवस्थिति’ हा शब्द आमच्या पदरचा नसून गीतेतलाच आहे (गीता. १६-२४), हें भक्तास सागावयास नको.” येथें गीतेचें वैशिष्ट्य कार्याकार्यव्यवस्थितीत असल्याचें म्हटलें आहे ! कर्मफल-

त्यागस्वरूपी निष्काम बुद्धीची शिकवण हेंच गीतोपदेशाचे रहस्य आहे अशा आशयाच्या विधानांची या विधानाशी संगति लावावयाची झाल्यास, निष्काम-सकाम भेद व कार्याकार्य भेद हे समानार्थी पर्यायवाचक शब्दप्रयोग आहेत असे म्हणावें लागेल. परंतु 'रहस्य'कारांचें तसेहि मत नसल्याचें पुढील वाक्या-वरून आढळून येतें : " 'वसुधैव कुटुंबकम्' अशी दृष्टि झाल्यानें किंवा फलाशा सोडिल्यानें पात्रापात्रतेचा किंवा योग्यायोग्यतेचा भेद नाहीसा झाला पाहिजे, हें म्हणणें भातिमूलक आहे " (पृ ३९१); आणि तेथेंच ते पुढें म्हणतात : " मला आपल्या स्वतःचा फायदा करून घ्यावयाचा नसला तरी, ज्याला जें योग्य नाही तें त्याला घेऊ दिल्यानें दुष्ट किंवा नालायक लोकाना साह्य करून लायक साधु लोकाचें व त्या मानानें समाजाचेंहि नुकसान केल्याचें पाप मला लागल्याखेरीज रहात नाही." या वाक्याकडे वाचकांनीं नीट लक्ष द्यावें, निष्काम असूनहि एखादें कर्म अकार्य व पापप्रद असू शकतें हें यात मान्य केलें आहे. आणि तें योग्यच आहे; मात्र 'रहस्या'तीलच पूर्वीक विचारसरणीशीं तें विरुद्ध आहे ! वाच पृष्ठावर ते पुढें म्हणतात : " पूर्ण साम्यावस्थेस पोचलेला पुरुष कोणाला काय योग्य हें वारतम्य विसरत नाही." हीच महत्त्वाची गोष्ट पुढील वाक्यात आणखी स्पष्ट करून सांगितली आहे : " पूर्णावस्थेस पोचलेले कर्मयोगी सर्वभूतात्मैक्य ओळखून सर्व भूताशीं निर्वैरपणें बरी वागत असले तरी, अनासक्त बुद्धीनें पात्रापात्रतेचा सारासार-विचार करून स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलें कर्म करण्यास जुक्त नाहीत, आणि अशा रीतीनें केलेल्या कर्मांमुळे कर्त्याच्या साम्यबुद्धीसहि काही कमीपणा येत नाही असें कर्मयोगाचें सांगणें आहे." (३९६). शेवटी, निष्काम अशा केरळ कर्मावरच नव्हे तर कर्तव्यावर-म्हणजे कार्य कर्मांवर-योग्य भर देऊन 'रहस्या'त काढलेले पुढील उद्गार पाहा : " देशकालपरिस्थितीप्रमाणें ज्यांना जें योग्य असेल त्याचाच त्याम उपदेश करून व स्वतःच्या निष्काम कर्तव्याचरणानें सर्वतनाचा यथाधिकार प्रत्यक्ष धडा घालून देऊन, सर्वांस हळू हळू यथासमय शान्तपणें पण उत्साहानें उन्नतीच्या मार्गांस लावणें, हाच शानी पुरुषाचा गरा धर्म आहे, असें सिद्ध होतें. वेळोवेळीं अवतार धारण करून भगवान् जें काम करितात तें हेंच; आणि शानी पुरुषानेंहि तोच किंवा गिरून पलाकडे लक्ष न देतां या ब्रगातील आपलें कर्तव्य शुद्ध म्हणजे निष्काम बुद्धीनें नेहमीं

यथाशक्ति करीत राहिले पाहिजे...आपलें कर्तव्य म्हणजे धर्म सोडून नये, असा सर्व गीताशास्त्राचा इत्यर्थ आहे यालाच लोकसंग्रह किंवा खरा कर्म योग असे म्हणतात.” (पृ. ४००-०१, जाड टाटा आमचा).

कार्याकार्य निर्णयाची कसोटी कोणती ?

‘रहस्यांतून उद्धृत केलेल्या या दोन भिन्न विचारसरणींपैकी आम्हाला पहिली आक्षेपाई व दुसरी योग्य वाटते हें येथे सागावयास नकोच. वरील अगदी शेवटच्या उतान्यात दिलेला गीतोपदेशाचा इत्यर्थ तर विशेषच समर्पक वाटतो. परंतु या स्थळी ‘रहस्य’काराच्या समर्थनार्थ कोणी असे म्हणण्याचा सभव आहे की, वस्तुतः वरील दोन विचारसरणी भिन्न नसून, प्रथम प्रकारच्या विधानाचा अर्थहि द्वितीय विचारसरणीशी सुसंगत असाच लावला पाहिजे ! म्हणजे असे की, त्यात जेथे जेथे निष्काम कर्म असे म्हटले आहे तेथे कर्म म्हणजे कार्य अथवा विहित कर्म असाच आशय गृहीत धरला पाहिजे. ‘रहस्या’तील विसगतीचे हें समर्थन आम्हास मान्य नाही; विशेषतः कर्मयोगशास्त्रात कर्मांचे फक्त काम्य व निष्काम इतकेच भेद करण्यात येतात, व त्यापैकी काम्य कर्मे सोडून निष्काम तेवढी करावयाची असतात, इत्यादि आशयाचे जे स्पष्ट उद्गार आहेत त्याची सगळी या द्वितीय विचारसरणीशी लावणे शक्य वाटत नाही. परंतु तरीहि तो प्रश्न बाजूस ठेऊन, व वरील विसगतीस याहुन अधिक महत्त्व न देता, आदर्श कर्म निष्कामप्रवृत्त व त्याच-बरोबर कार्य म्हणजे प्रत्यक्ष परिस्थितीत विहित असे असले पाहिजे हेंच ‘रहस्या’तीलहि प्रमुख प्रतिपाद्य मत आहे असे आपण तूर्त गृहीत धरून चालू. परंतु आता त्यापुढचा महत्त्वाचा प्रश्न असा की, कर्मांची ही कार्याकार्यता, कर्मांच्याकर्तव्यता, पात्रापात्रता, ठरवावयाची तरी कशी ? ‘रहस्य’काराच्या मते या निर्णयाची कसोटी कोणती ? काही एका परिस्थितीत आपलें कर्तव्य काय आहे हें व्यक्तीने कसे निश्चित करावयाचें ? कारण तें समजल्याशिवाय, “आपलें कर्तव्य म्हणजे धर्म सोडून नये” हा जो सर्व गीताशास्त्राचा इत्यर्थ तो आचरणात तरी कसा आणता येईल ?

‘रहस्य’कारांना अत स्फूर्ति अमान्य

यासाठी कर्तव्यनिर्णयार्थ आम्ही मार्गे उल्लेखिलेल्या चार साधनांपैकी प्रत्येकाबद्दल ‘रहस्य’कारांचा काय अभिप्राय आहे तें पाहू. प्रथम अत-

स्फूर्तीचा विचार करू. 'चागलें किंवा वाईट निवडण्याची सदसद्विवेकबुद्धि नावाची एखादी ईश्वरदत्त किंवा स्वाभाविक शक्ति मनात असून' (पाहा 'रहस्य' पृ. १२३) तिच्या साहाय्याने हा कार्याकार्यानिर्णय व्यक्ति चटकन करू शकते असे म्हणता येईल काय ? 'रहस्य'काराना एकदरीत हा मार्ग पसत असेलसे दिसत नाही. पृ. १२६ वर 'सता हि सदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तः-करणप्रवृत्तयः' या कालिदासोक्तीचा उल्लेख करून "कर्माकर्माचा सदेह पडला असता अतःकरण स्वस्थ व शांत करून योग्य दिसेल तें करावयाचें हा मार्ग आमच्या लोकास कोणीहि शिकविण्याची जरूर नव्हती. सर्व स्मृतिप्रथाच्या आरमो स्मृतिकार ऋषि मन एकाग्र करूनच धर्माधर्म सागत असत, अशीं वर्णनें आहेत," अशी या 'सकृद्दर्शनी मुलभ दिसणाऱ्या' मार्गाची प्रस्तावना करून, तरीहि कर्तव्यनिर्णयार्थ तो पूर्णपणे विश्वसनीय नाही असा आपला ग्रह व्यक्त करण्यासाठी ते म्हणतात : "पण शुद्ध मन म्हणजे काय याचा तत्त्वज्ञान-दृष्ट्या सूक्ष्म विचार करूं लागलें म्हणजे हा सोपा पक्ष अरेरपर्यंत टिकत नसल्यामुळे आमच्या शास्त्रकारांनी कर्मयोगशास्त्राची इमारत या पायावर उभारली नाही.....सदसद्विवेकरूपी शुद्ध मनोदेवता कशाला! म्हणावे याचा सूक्ष्म विचार करू लागलें म्हणजे या पधातहि दुसऱ्या अपरिहार्य अडचणी उपस्थित होतात." आणि या अडचणीचें विवेचन करून शेवटी "बुद्धीच्या सारासार-विचारावाचून नुस्त्या मनोवृत्तीच्या प्रेरणेनें घडलेलें कर्म नीतदृष्ट्या शुद्धच असेल असा नेम नसतो" असा निष्कर्ष व्यक्त केला आहे ! (पृ. १३४)

आणि शिष्टाचारप्रमाणहि अमान्य

कार्याकार्यानिर्णयाचें दुसरें एक साधन म्हणजे शिष्टाचार. याच्यासंबंधात 'सिद्धावस्था व व्यवहार' या प्रकरणाच्या शेवटी 'रहस्य'कार म्हणतात : "साम्यबुद्धि प्रमाण मानिली म्हणजे विशेष अडचणीच्या प्रसंगी धर्माधर्म-निर्णयार्थ ज्ञानवान् साधुपुरुषासच शरण गेलें पाहिजे असें प्राप्त होतें खरें. पण त्यास काहीं इलाज नाही. एखादा माटा दुर्घर रोग झाला असता वैद्याच्या मदतीशिवाय त्याचें निदान व चिकित्सा होणें जसें शक्य नसतें, त्याचप्रमाणें धर्माधर्मसंशयाच्या विकट स्थली सत्पुरुषाच्या मदतीखेरीज 'पुष्कळाचें पुष्कळ हित' एवढ्या एकट्याच साधनान कोणीहि सामान्य मनुष्य आपण स्वतःच धर्माधर्माचा विनचूक निर्णय करण्याचा अभिमान बाळगील तर तो व्यर्थ

होय.” (पृ. ४०२). या उताऱ्यात घर्मसकटाचे प्रसर्गी शिष्टाचाराचा किंवा शिष्टवचनाचा आश्रय करावा असें मत व्यक्त झालें आहे. परतु ‘रहस्यांतच इतरत्र या साधनाचें वैयर्थ्याहि प्रतिपादिलें आहे ! ‘कर्मयोगशास्त्र’ नामक प्रकरणात या मार्गाचा ‘महाजनो येन गतः स पथाः’ या उक्तीच्या द्वारे उल्लेख करून त्यावर पुढील आश्रय घेतला आहे : “ठीक आहे ! पण महाजन म्हणजे कोण ?...महाजन म्हणजे ‘मोठेमोठे शिष्ट पुरुष’ घेतले—आणि हाच अर्थ वरील श्लोकात अभिप्रेत आहे—तर, त्याच्या वर्तनात तरी मेळ कोठें आहे ?.. ‘तुम्हाला या थोर पुरुषाच्या वाईट कर्मांकडे लक्ष देण्याचें कारण नाही, तैत्तिरीयोपनिषदात सांगितल्याप्रमाणें त्याची जीं कर्मे चागलीं असतील तेवढ्याचेंच अनुकरण करा, बाकीचीं सोडून द्या; उदाहरणार्थ, परशुरामाप्रमाणें बापाची आज्ञा पाळा, पण आईला मारू नका.’ असें कोणी म्हणेल तर चागलेंवाईट कर्म समजण्याचें साधन काय असा जो पहिला प्रश्न तोच पुनः उत्पन्न होतो... साराश, ‘महाजनो येन गतः स पथाः’ ही युक्ति सामान्य जनासाठीं जरी सोपी असली तरी त्यान सर्व निवाह न लागता अखेरीस महाजनाच्या वर्तनाचें खरें तत्त्व कितीहि गूढ असलें तरी आत्मज्ञानात शिरून विचारी पुरुषास तेंच सोडून काढणें भाग पडतें. ‘न देवचरित चरेत्’—देवाच्या केवळ बाह्य चरित्राप्रमाणेंच वर्तन करू नये—असा जो उपदेश करितात त्याचें कारणहि हेंच होय” (पृ. ७१, ७२, ७३).

परिणाम विचारास त्यांची कांही स्थळीं मान्यता

आता परिणाम विचाराकडे वळू. याबद्दल ‘रहस्य’काराचें एक मत मागील प्रकरणावरून स्पष्ट झालेंच आहे. खऱ्या नीतिशास्त्राच्या दृष्टीने कार्या-कार्यनिर्णयार्थ हें साधन अपुरेसेच नव्हे तर वस्तुतः अपात्रहि आहे असें ‘रहस्यांत अनेक स्थळीं म्हटलें असल्याचें आपण पूर्वी पाहिलें आहे. परिणामाचा विचार करून कार्य करणाऱ्यास त्यानीं ‘कृपण’ लेखलें आहे. परतु मौज अशी जी, याच परिणामविचाराला नीतिनिर्णयात आवश्यक मानणारी स्थळींहि ‘रहस्यांत आढळतात ! उदाहरणार्थ, “उपसहारा”तील पुढील विधाने पाहाः “कर्माकर्माचा चरेवाईटपणा टरविण्यास कर्त्याच्या बुद्धीचा, म्हणजे त्यानें कोणत्या हेतूनें तें कर्म केलें व सदर कर्माच्या परिणामाचें त्यास ज्ञान होतें कीं नाही याचाच, आधीं अवश्य विचार करावा लागतो.” (पृ.

४७१); “मनुष्य म्हटला म्हणजे तो कोणतेहि कृत्य सारासारविचार करूनच करणार हे अर्थातच प्राप्त आहे” (पृ. ४७७). या दुसऱ्या वाक्यानंतर असेहि म्हळें आहे की, बुद्धि सम झाली म्हणजे ती असा सारासारविचार अवश्यमेव करतेच, तिला तें मुद्दाम वेगळें सागावें लागत नाही. समबुद्धीची व्यक्ति परिणामविचार आपणवून करो किंवा कोणाच्या टोचणीनें करो, पण त्या व्यक्तीच्या नीतिनिर्णयात, कर्माकर्ममीमासेंत, परिणामविचारास अपरिहार्य स्थान आहे हा अभिप्राय या विधानावरून निश्चित व्यक्त होतो यातुं सशय नाही.

परंतु परिणामविचाराच्या समर्थनाचें याहूनहि स्पष्ट उदाहरण पुढील उतान्यात सापडेल : “मनुष्याचें या जगात परम साध्य काय या प्रश्नास शांति व पुष्टि, प्रेय व श्रेय, किंवा ज्ञान व ऐश्वर्य या दोहोंचा समुच्चय, हेंच आमच्या कर्मयोगशास्त्राचें शेषटचें उत्तर आहे...आत्मज्ञान हेच काय तें या जगातील साध्य आहे हा सिद्धांत, संसार दुःखमय म्हणून तो अजीवात सोडून द्यावा असें म्हणणाऱ्या संन्यासमार्गाचा आहे, कर्मयोगाचा नव्हे;..... ज्ञानाबरोबरच कां होईना, पण ऐश्वर्य पाहिजे, असें म्हटल्यावर कर्म करणें ओघानेंच प्राप्त होतें. कारण, कर्म करणाऱ्या पुरुषासच या जगांत श्री म्हणजे ऐश्वर्य मिळतें असे मनुनें म्हळें असून प्रत्यक्ष अनुभवानेंहि तीच गोष्ट सिद्ध होत्ये; आणि गीतेंत अर्जुनाला केलेला उपदेशहि तसाच आहे (गी. ३.८).....आत्मबुद्धिप्रसादापासून प्राप्त होणारें शांतिमुख हेंच तें खरें ध्येय होय; परंतु आध्यात्मिक मुक्त करी याप्रमाणें श्रेष्ठ असलें तरी या जगात त्याला ऐहिक वस्तूंचीहि योग्य जोड लागत्ये; आणि त्यामुळे निष्काम बुद्धीनें प्रयत्न म्हणजे कर्महि केलें पाहिजे;— इतकें कर्मयोगशास्त्राप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर...” (पृ. ११८-१२०. जाड टसा आमचा). या विस्तृत उतान्यातील काही विधानें खरोखर विस्मयजनक आहेत ! पहिली गोष्ट अशी की, गीतोक्त “परम” ध्येयात ऐहिक ऐश्वर्याचा समावेश करणें हेंच विपर्यस्त व निराधार वाटतें. यांत ‘परम’ शब्दाचा दुरुपयोग आहे. ऐहिक ऐश्वर्य अशाश्वत, अनित्य व असार असल्यानें तें ‘परम’ ध्येयाचें काही प्रमाणात साधन असलें तरी स्वतःच त्या परम ध्येयात समाविष्ट होऊ शकत नाही. गीतेनें ऐहिक ऐश्वर्याला तसें कोठेंहि मानलेले नाही. त्यातहि मौन अशी कां, बरील उतान्यास काहीसें लागूनच स्वतः

‘रहस्य’कारानीं पुढील उद्गार काढले आहेत : “जी वस्तु केव्हाही स्वतः परिपूर्णवस्थेस येऊ शकत नाही ती परम साध्य मानणें म्हणजे परम शब्दाचा दुरुपयोग करून मृगजलाचे टिपणी जलाची भावना धरण्याइतकेंच असमजस आहे.” यावर कोणी असें म्हणेल की, ‘रहस्य’कार केवळ ऐहिक ऐश्वर्याला परम ध्येय मानण्यास येथें विरोध करित आहेत; परंतु आत्मज्ञानाच्या जोडीनें त्यालाही परम ध्येयात स्थान आहे हें त्यांचें म्हणणें आहे. परंतु नित्य व अनित्य वस्तु याची अशी जोडी जमू शकत नाही; व हेहि त्यानींच ‘रहस्यात’ म्हटलें आहे !

पण तेंहि असे. ऐहिक ऐश्वर्यास परम ध्येयाचा अर्थ मानलें तरी बरील उतान्यासबंधीं विशेष विस्मयजनक अशी दुसरी गोष्ट म्हणजे, मनुष्यानें त्या ऐहिक ऐश्वर्याच्या प्राप्त्यर्थ कर्म करावीं असा कर्मयोगशास्त्राचा व गीतेचा सिद्धांत आहे हें त्यातील विधान होय ! यातील परिणामविचार व फलहेतुकत्व स्पष्टच आहे. या गोष्टींना हीन मानणारे ग्रथकार त्यांचेंच नीतिदृष्ट्या येथें उघड उघड समर्थन करित आहेत ! त्यांचें हें विधान जर खरें मानलें तर गीतेतील कर्मफलत्यागाच्या मध्यवर्ती सिद्धांताला अर्थबत्त्वच काय राहिलें ? लोकसंग्रहाय कर्म करावीं असें म्हणणारे ग्रथकार नश्वर ऐहिक ऐश्वर्याच्या प्राप्तीत मानवी कर्मप्रवृत्तीचें समर्थन पाहत आहेत ! आणि बरील उतान्यासबंधीं तिसरी विशेष गोष्ट म्हणजे, ऐहिक ऐश्वर्याच्या प्राप्त्यर्थ करावयाचें हें कर्म तरीहि ‘निष्काम’ असलें पाहिजे हा त्यांचा आग्रह कायमच आहे ! पण या सदर्भात ‘निष्काम’ शब्दाचा अर्थ तरी काय करावयाचा ?

आणि त्यालाच त्यांचा विरोध !

मात्र परिणामविचारास अनुकूल असे हे तुरळक उल्लेख बगळले तर ‘रहस्य’काराना एकदरीत कर्म-परिणाम विषयक विचार व इच्छा त्याज्य, निदान गौण, वाटतात हें स्पष्ट आहे. मागें दिलेल्या या आशयाच्या उतान्याची पुनरुक्ति न करिता येथें पुढील विधानाकडे वाचकांच लक्ष वेधतो : “यासाठीं येनानें शिविराजास सांगितल्याप्रमाणें धर्माधर्मसंशय पडला असता प्रत्येक मनुष्यास अखेर परस्परविरुद्ध धर्माचें तारतम्य किंवा लाघवगौरव पाहूनच प्रत्येक प्रसंगी आपल्या बुद्धीनें खऱ्या धर्माचा किंवा कर्माचा निर्णय करावा लागतो (ममा. वन. १३१.११, १२ व मनु. ९.२९९ पहा). पण तेव-

द्व्यावरून धर्माधर्माचा सारासार विचार करणे हीच सशयाचे वेळीं धर्मनिर्णयाची खरी कसोटी आहे असेंहि म्हणता येत नाही. कारण, ज्याची जशी बुद्धि असेल त्याप्रमाणे निरनिराळे पडित सारासार विचारहि भिन्नभिन्न तऱ्हेनें करून एकाच गोष्टीच्या नीतिमतेचा निर्णय निरनिराळ्या प्रकारें करीत असतात, असें व्यवहारात पुष्कळदा आपल्या नजरेस पडतें; आणि हाच अर्थ ' तर्कोऽप्रतिष्ठः ' या वर दिलेल्या वचनात वर्णिला आहे. म्हणून धर्माधर्मसंशयाच्या या प्रश्नाचा बिनचूक निकाल करण्यास दुसरी काही साधनें आहेत कीं नाहीत, असल्यास कोणती, आणि अनेक साधनें असल्यास त्यामध्ये सर्वांत श्रेष्ठ साधन कोणतें, हें आता आपणास पाहिलें पाहिजे.' (पृ. ७३-७४). कार्याकार्यनिर्णयार्थ तर्कनिष्ठ सारासारविचाराहून अन्य साधनाच्या शोधार्थ निघण्याची प्रतिज्ञा ' रहस्य 'कार येथे करीत आहेत. वस्तुतः " तर्कोऽप्रतिष्ठः " हें वचन ज्या श्लोकात आहे त्याचें शेवटचें सूत्र " महाजनो येन गतः स पंथाः " असें आहे. ' रहस्य 'काराना या सूत्रातला आदेश मान्य नाही हे वर दाखविलें आहे. पण असें असताहि, त्या श्लोकातील " तर्कोऽप्रतिष्ठः " या वचनाला मात्र आधार मानून त्यानीं येथें बुद्धिवादी सारासारविचाराला एका षट्कान्यानिर्णो ब्राजूस सारलें आहे, व नीतिनिर्णयार्थ अन्य एखाद्या साधनाची आवश्यकता प्रतिपादन केली आहे ! हें अन्य साधन त्यांना कोणतें सापडलें हें पुढें लवकरच वाचकाच्या दृष्टोत्पत्तीस येणार आहे !

पण तत्पूर्वी ' रहस्य 'काराच्या परिणाम-विरोधी विचारसरणीतील एक महत्त्वाचा हेत्वाभास स्पष्ट करितों. केवळ बाह्य परिणामावरूनच कर्मांची नीति अनिति निर्धारित करावी या मिलसारख्याच्या एकागी मतावर आक्षेप घेऊन, ते एकदम स्वतःच परिणामविचाराला सर्वस्वी वर्ज्य मानावें या दुसऱ्या दोंकाचें तितकेंच एकागी मत अनेक स्थळीं प्रतिपादन करूं लागतात ! वस्तुतः पूर्वोक्त मत मान्य नसलें तरी तेचद्व्यावरून दुसरें रास्त ठरत नाही. केवळ परिणामविचारासच नीतीची एकमेव कसोटी न मानता, त्याबरोबरच कर्त्यांच्या अतःकरणातील मूळ कर्मप्रवृत्तीच्याहि शुद्धाशुद्धतेचा विचार केला पाहिजे असें मत कोणी प्रतिपादन करील तर तें समर्थनीय ठरू शकेल. काही स्थळीं स्वतः ' रहस्य 'कारांनीच तशी तर्कसंगत भूमिका धारण केलीहि आहे. उदाहरणार्थ पुढील उद्धरणे पाहा : " तात्पर्ये, कोणतेंहि कृत्य चांगलें किंवा वाईट, धर्म

अगर अधर्म्य, किंवा नीतीचें अगर अनीतीचें आहे, याचा खरा निर्णय त्या कृत्याचें केवळ बाह्य फल अथवा परिणाम—म्हणजे तें कृत्य पुष्कळास पुष्कळ सुख देणारें आहे की नाही एवढेच—पाहून ठरविता येत नाही. सदर कृत्य करणाराची बुद्धि, वासना किंवा हेतु कसा आहे हेहि त्याबरोबरच अवश्य पहावें लागतें.” (पृ. ८७, जाड टसा आमचा) “‘पुष्कळाचे पुष्कळ हित किंवा सुख’ हे तत्त्व अगदीच निरुपयोगी आहे असें आमचें म्हणणें नाही केवळ बाह्य गोष्टींचा विचार कर्तव्य असता यापेक्षा दुसरें उत्कृष्ट तत्त्व मिळावयाचें नाही. पण एखादी गोष्ट नीतिदृष्ट्या न्याय्य अगर अन्याय्य याचा निर्णय करिताना या बाह्य तत्त्वाखेरीज पुष्कळ प्रसंगी दुसऱ्या अनेक गोष्टींचाहि अवश्य विचार करावा लागत असल्यामुळे नीतिमतेचा निर्णय करण्यास केवळ याच तत्त्वावर सर्वस्वी अवलंबून रहाता येत नाही.” (पृ. ८८, जा. ठ. आ.) “कर्मांच्या केवळ बाह्य परिणामास लागू होणाऱ्या या तत्त्वानीं सर्वत्र निर्वाह न लागता कर्त्यांची बुद्धि कितपत शुद्ध आहे याचाहि विचार अवश्य करावा लागतो” (पृ. ४०२, जा. ठ. आ.). आता, या विचार सर्गांत परिणामविचारास नीतिमीमासेंत एकमेव स्थान नाकारलें असले तरी आधिक्र स्थान मान्य केलें आहे. परंतु याचें विस्मरण होऊन हेच प्रथकार इतरत्र यासवघात आर्हीं वर उल्लेखिलेली दुसऱ्या टोकाची एकागी भूमिचा कशी स्वीकारतात पाहा : “म्हणून सर्वभूतहित, पुष्कळाचें पुष्कळ सुख, माणुसकीचा परम उत्कर्ष वगैरे नीतिनिर्णयाचीं सर्व बाह्य साधनें किंवा आधि-भौतिक मार्ग गौण ठरवून आत्मप्रसादरूपी अत्यन्त सुख आणि त्यालाच जोडून असणारी कर्त्यांची शुद्ध बुद्धि या आध्यात्मिक कसोटीनें च कर्माकर्माची परीक्षा केली पाहिजे, असा आमच्या कर्मयोगशास्त्रात अखेर सिद्धांत केला आहे.” (पृ. १२०-१२१ जा. ठ. आ.) या वाक्यात परिमाणविचाराला समूळ वाजूस सारून केवळ बाह्य शुद्ध बुद्धीला नीतिविषयक एकमेव कसोटी मानली आहे. परंतु केवळ बाह्य परिणामविचार या कर्माी पुरेसा आहे हे मत बंध योग्य नव्हें, तद्वतच ‘रहस्य’काराचें हेहि मत शास्त्रशुद्ध नव्हें. हीच एकागिता “घोडक्यात सांगणें असल्यास नीतिमत्ता ही नुस्त्या बड कर्मांत नसून ती सर्वस्वी कर्त्यांच्या बुद्धीवर अवलंबून असत्ये, असा गांतेचा सिद्धांत आहे” (पृ. ३८१, जा. ठ. आ.) या त्याच्या वाक्यातहि कशी दृष्टोत्पत्तीस येते हे मार्ग तेराव्या प्रकरणांत दाखविलेच आहे.

शेवटीं शब्दप्रामाण्याची धरलेली कास !

अशा प्रकारे कार्याकार्यनिर्णयार्थ अंतःस्फूर्ति, शिष्टाचार व परिणामविचार या तीनहि साधनाना वर्ज्य ठरविल्यावर 'रहस्य'काराना अगतिक होऊन 'शब्दप्रामाण्याची कास घरणे कसें भाग पडलें आहे' हें पाहाण्यासारखें आहे ! 'रहस्या'त आणि त्याचप्रमाणें इतर कितीतरी गीताभाष्यात शास्त्रप्रामाण्यावर अतिराजित जोर का दिला जातो याचा उलगडा आता वाचकाना होऊ शकेल. तर्काधिष्ठित सारासाराविचाराला विनाकारण नीतिबाह्य मानल्यावर, गीताशास्त्राच्या विवरणात शास्त्रप्रामाण्याला अवास्तव महत्त्व न दिलें गेलें तरच नवल ! वस्तुतः गीताकार शास्त्रवचनाविपर्यां आदर व्यक्त करीत असले तरीहि ते त्या साधनाला कोणत्या मर्यादेपावेतोच मानतात, आणि शास्त्रप्रामाण्य व व्यक्तीच्या बुद्धीचा निर्णय याचा कर्माकर्ममीमांसेत ते किती मार्मिक रीत्या समन्वय करितात हें गेल्या प्रकरणात आपण पाहिलें आहे. पण तरीहि स्वतंत्रबुद्धि-निरपेक्ष केवळ रूढशास्त्रवचन हेंच गीतेप्रमाणें कार्याकार्यव्यवस्थितीचें एकमेव प्रमाण आहे असा ग्रह 'रहस्या'त ठाईठाई व्यक्त झाला आहे ! "निष्काम बुद्धीनें लोकोपयोगार्थं सर्व कर्म शास्त्रोक्तरीत्या करीत रहाणें हाच शहाणपणाचा मार्ग ठरतो." (पृ. ११३), "ज्या अर्थी कर्म अपरिहार्य आहे त्या अर्थी शास्त्रतः प्राप्त झालेलें अपरिहार्य कर्म स्वार्थत्यागबुद्धीनें केलें पाहिजे हेंच त्यापासून अनुमान निवर्ते, असें गीतेचें म्हणणें आहे." (३२१); "ससारात शास्त्रतः प्राप्त झालेलीं सर्व कर्म केवळ कर्तव्य म्हणून नेहमीं करीत रहाणें, हाच या जगात मनुष्याचा परमपुरुषार्थ किंवा आयुष्यक्रमणाचा उत्तम मार्ग होय, असें भगवद्गीतेत म्हणजे भगवतानीं गाइलेल्या उपनिषदात प्रतिपादन केलें आहे, हें आतापर्यंतच्या विवेचनावरून दिसून येईल." (४४०); "आपल्या अधिकाराप्रमाणें कर्मांचा जो भाग शास्त्रतः आपल्या वाट्यास आला आहे, तो अमक्यातमक्यासाठीं नव्हे, तर निष्काम बुद्धीनें आमरणान्त करीत रहाणें हेंच मनुष्याचें कर्तव्य होय." (४९१). 'मजरी'कार श्री. ज. स. करवीरकर यांनी हाच आरोप गीतेवर पुढील वाक्यात अधिक स्पष्टपणें केला आहे : "गीताशास्त्र हें, कार्य कोणतें व अकार्य कोणतें हें ठरविण्याला शिकवीत नसून, आपलें जें नियतकार्य असेल तें कसें करावें म्हणजे तें बघन-कारक न होता अभ्युदयकारक व निःश्रेयसदायक होईल तेंच गीता सांगते.

याकरिताच गीतेने कर्तव्य ठरविण्याबाबत चातुर्वर्ण्यकडे बोट दाखविले असून, ते कर्तव्य 'निष्कामबुद्धीने कसे करावे' हीच गीतेची मुख्य शिक्षण आहे." (पृ. ५३२).

गीता आणि समाजव्यवस्था : 'रहस्यां'तील अभिप्राय

श्रीमद्भगवद्गीतेतील सनातन विश्वनापक नीतिशास्त्राला या असल्या भाष्यामुळे विनाकारण सज्जित स्वरूप दिले जाऊन तिचे महत्त्व कमी होत असे आम्हाला वाटते. परंतु 'रहस्य'काराच्या विचारसरणीवर या परीक्षणात कोणताही अन्याय होऊ नये, वाचकाना तिच्यातील दोषाच व तसेच गुणांचेही यथायोग्य दर्शन व्हावे, एतदर्थ त्या ग्रंथातील पुढील एका विस्तृत उतान्याचाहि प्रथे परामर्श घेणे आम्ही आमच कर्तव्य समजतो. पृ. ४९१ वरील वर उद्धृत केलेल्या वाक्याच्या पुढेच ते म्हणतात : "गीताकारांनी चातुर्वर्ण्यव्यवस्था अमलात होती या कारणामुळे ही सामाजिक कर्मे चातुर्वर्ण्यविभागाप्रमाणे प्रत्येकास प्राप्त होतात असे म्हटले असून अठराव्या अध्यायात गुणकर्म-विभागदाः हे भेद नसे निष्पन्न होतात ते सांगितले आहे. पण तेवढ्यावरून गीतेतील नीतितत्त्वे चातुर्वर्ण्यरूपी समाजव्यवस्थेवरच अवलंबून आहेत असे कोणा समजू नये..... गीतेतील नीतीची उपपत्ति चातुर्वर्ण्यादि कोणत्याच एखाद्या विशिष्ट समाजव्यवस्थेवर अवलंबून न ठेवता सर्वसामान्य आध्यात्मिक ज्ञानाच्या आधारे प्रतिपादिली आहे. शास्त्रतः प्राप्त झालेले कर्तव्य निष्काम व आत्मोपभय बुद्धीने केले पाहिजे हे गीतेतील नीतिधर्माच मुख्य धार होय, व हे सर्व देशातील लोकांस एकरूपच लागू पडते. पण आत्मोपभयदृष्टीचे व निष्काम कर्माचरणार्थ हे सामान्य नीतितत्त्व जरी सिद्ध झाले तरी ते ज्ञान कर्मास लागू करायलाचें तीं कर्मे या जगांत प्रत्येकास कशी प्राप्त होतात याचाहि काही खुलासा करणे जरूर होतें. म्हणून ते सांगण्यास तत्कारांनी लागू पडणारे साहजिक उदाहरण या नात्याने चातुर्वर्ण्यांचा गीतेत उल्लेख केलेला आहे; व त्याबरोबर गुणकर्मविभागाने त्या समाजव्यवस्थेची थोडक्यात उपपत्तिहि दिली आहे. पण हा काही गीतेचा मुख्य भाग नसून चातुर्वर्ण्यव्यवस्था जर कोठे चाळू नसेल किंवा लागडी पडली असेल तर तेथे बुद्धा तत्कारांनी अंमलांत असलेल्या समाजव्यवस्थेप्रमाणे समाजधारणपोषणाची जी जी कामे आपणांस प्राप्त होतील ती ती लोकसमहार्य धेयोंसाराने व निष्काम बुद्धीने

कर्तव्य म्हणून करण्यासाठी मनुष्य जन्मास आला आहे—केवळ सुखोपभोगार्थ नव्हे—असा सर्व गीताशास्त्राचा व्यापक सिद्धान्त आहे, गीतेतील नीतिधर्म केवळ चातुर्वर्ण्यमूलक आहे असें जें कित्येकांचे म्हणणे आहे तें खरें नव्हे, हें लक्षात ठेविले पाहिजे...चातुर्वर्ण्यव्यवस्था अमलात असल्यास त्याप्रमाणें, किंवा दुसरी समाजव्यवस्था अमलात असेल तर त्याप्रमाणें, जे काम आपणांस प्राप्त झाले, अथवा गक्य असल्यास आपल्या अभिरुचीप्रमाणे आपण कर्तव्य म्हणून एकदा पत्करिलें, तेंच आपला स्वधर्म बनतें; आणि तो धर्म सोडून देऊन कोणत्याहि सन्नवीर आयत्या वेळीं कोणी दुसऱ्याचे काम करू लागणें, हें धर्मदृष्ट्या व सर्वभूतहितदृष्ट्या गर्ह्य होय असे गीता सागत आहे... समाजव्यवस्था कोणतीहि असो त्यात यथाधिकार प्राप्त झालेले कर्म उत्साहानें करून सर्वभूतहितरूप आत्मश्रेय साधा हें गीताशास्त्राचें तात्पर्य आहे... तत्कालीन समाजव्यवस्थेप्रमाणे केवळ कर्तव्य म्हणून तो (गीतेतील स्थितप्रज्ञ) जीं कर्में करितो तींच स्वभावतः लोककल्याणकारक होत असतात...” (४९१-९३ जा. ठ. आ)

कर्माची निवड की प्राप्ति ?

आम्हीं स्वतः हा उतारा येथें दिला नसता, तर ‘रहस्या’वरील आमच्या प्रस्तुत आक्षेपास उत्तर म्हणून त्या ग्रथाच्या एखाद्या अध्यायास समर्थकानें तो उद्धृत केला असता. या उतान्यात गीतोपदेशाला केवळ चातुर्वर्ण्यप्रधान विशिष्ट समाजव्यवस्थेच्या सकुचित क्षेत्रातून बाहेर काढून, जगातील कोणत्याहि समाजव्यवस्थेशी त्याचा संबंध जोडून दाखविला आहे हें खरें आहे. चातुर्वर्ण्यसमर्थन हें गीतेचें प्रधान उद्दिष्ट नव्हे हें आम्हींहि गेल्या प्रकरणात म्हटल्याचें वाचकास स्मरतच असेल. परंतु असें असताहि थोड्या सूक्ष्म दृष्टीनें वरील उतान्याकडे पाहिलें तर ‘रहस्या’तील विचारसरणीवर आम्हीं जो या दृष्टीनें आक्षेप व्यक्त केला आहे त्याचें निरसन येवढ्यानें होत नाहीं असें आढळून येईल ! वरील परिच्छेदात शास्त्र शब्दाचा अर्थ व्यापक करून, त्यात केवळ चातुर्वर्ण्यप्रधान हिंदुसमाजशास्त्राचाच अंतर्भाव न करिता, विश्वातील कोणत्याहि समाजात प्रस्थापित झालेले आचारशास्त्राचे रूढ नियम त्यात समाविष्ट मानले आहेत. पण एकदा शास्त्राचा हा असा व्यापक अर्थ केला, म्हणजे मात्र व्यक्तीला कार्याकार्यनिर्णयार्थ शास्त्रवचन हेंच प्रमाण होय हा आमद

त्यात व्यक्त झालेला आहे, हे आम्ही जाड टशात छापलेल्या शब्दा वरून सहज ध्यानात येईल. या उतान्यामागील मूळ भूमिकाच 'व्यक्ति कर्माची निवड करिते' अशी नसून 'व्यक्तीला कर्म प्राप्त होतात' अशी आहे! निष्काम बुद्धीने कर्म करावयाचीं असे मान्य केले तरी अशा प्रकारे करावयाचीं कर्म कोणतीं असा अत्यंत महत्त्वाचा प्रश्न स्वतः 'रहस्य'कारांनीच वरील परिच्छेदात उपस्थित केला आहे; पण तो तरी किती चमत्कारिक भाषेत व्यक्त केला आहे पाहा! "तीं कर्म या जगात प्रत्येकास कर्मा प्राप्त होतात" हा त्याचा प्रश्न आहे, यापेक्षा 'व्यक्ति तीं कर्म कशी निवडते किंवा निश्चित करिते' अशा सरळ प्रकारे तो लिहिला असता, तर व्यक्तीची ही ऐच्छिक निवड शास्त्रवचनांचे मर्यादित साह्य घेऊनहि अती परिणामाच्या तर्काधिष्ठित सारासारविचारावरच आधारभूत असावयास हवी हे सत्य नजरेसमोर येण्याचा समव होता, व कार्याकार्यनिर्णयाचे हे प्रमुख साधन वरील विस्तृत उतान्यात जे अभावाने तळपत आहे त स्पष्टपणे दृष्टिगोचर झाले असते! या जगात व्यक्तीला अनेक प्रसंगां परिस्थिति अपरिहार्यपणे 'प्राप्त' होत असली, तरी त्या परिस्थितीत भिन्न भिन्न सभाव्य कर्मांपैकी कोणते करावयाचे याची निवड ज्याची त्यानेच करावयाची असते. वरील उता-यात फक्त एकाच ठिकाणी व्यक्तीच्या कर्मविषयक निवडीचा त्रोटक उल्लेख आहे, पण तो तरी किती अपुरा आहे! आपल्या वैयक्तिक 'अभिरुची' प्रमाणे कर्तव्याची निवड करण्याचा तेथे निर्देश आहे, निदान तेथे तरी 'अभिरुची' ऐवजी 'स्वतःच्या विवेचक बुद्ध्यनुसार' असे म्हटले असते तर बरे झाले असते! मग या बुद्धीच्या क्षेत्रात भिन्न भिन्न कर्मांच्या परिणामाचा विचार अतर्भूत झाला असता! 'अभिरुची'त तो तसा होत नाही.

'रहस्य'काराचा रूढिवाद

सारास, गीतोपदेशाचा सवच केवळ एका विशिष्ट प्रकारच्या हिंदु समाज व्यवस्थेशी आहे किंवा जगातील कोणत्याहि रूढ समाजपद्धतीशी आहे, असा प्रश्न उपस्थित केल्यास 'रहस्य'कारांचे वरील उतान्यात व्यक्त होणारे उत्तर द्वितीय पत्राच्या बाजूने, व म्हणून व्यापक भूमिकेचे आहे यांत संशय नाही. परंतु गीताप्रणीत नीतिशास्त्रास केवळ रूढ शास्त्राचा आधार मान्य आहे किंवा त्याची सारासारविचारालाहि त्यांत कांही महत्त्वाचे स्थान आहे, असा प्रश्न

उपस्थित केल्यास त्याचें वरील उद्धरण यापैकी प्रथम पंथाकडून मत देईल; व या दृष्टीनें तें सकुचितच नव्हे तर गीताकाराच्या शास्त्रबुद्धिसमन्वयकारी भूमिकेची विसंगती आहे ! थोडक्यात सागावयाचें झाल्यास वरील उतान्यातील विचारसरणी रूढिवादी आहे. प्रस्थापित रूढींना नेहमींच विरोध करित राहणें चांगलें असें आमचें म्हणणें नाहीं; वर्तमानातहि काही सनातन अथ हा असतोच. परंतु चालू रूढीला विरोध करणें एखाद्याला स्वतःच्या विवेचक बुद्धयनुसार आवश्यक वाटलें तर अशा प्रसर्गा—तुन्या धर्मसंकटाचे प्रसर्गा—त्यानें कोणत्या तत्त्वानुसार कर्तव्यनिर्णय करावा याचा उलगडा वरील विचारसरणीवरून होणार नाहीं. निष्कामबुद्धीनें, येवळ कर्तव्य म्हणून, “ तत्कालीन समाजव्यवस्थेप्रमाणें ” आचरण केलें म्हणजे तें “ स्वभावतःच लोकाकल्याणकारक ” ठरतें हें विधान समाजप्रगतीला बाधक आहे ! शिवाय, ज्या रूढ समाजव्यवस्थेला ‘ रहस्य ’कार अशा प्रकारें कार्याकार्यनिर्णयाचें एकमेव साधन मानात आहेत तिचा आधार तरी शेवटीं कशावर असतो ? समाजपुरीण भिन्नभिन्न कर्मांच्या परिणामांचा समाजहिताच्या दृष्टीनें विचार करूनच ती व्यवस्था निश्चित करितात ना ! वस्तुतः प्रस्थापित आचारशास्त्र म्हणजे गोठलेला दीर्घकालीन परिणामविचारच नव्हे तर काय ? परिस्वित्यनुसार या परिणामविचाराची दिशाहि काळंकरून बदलणें आवश्यक होत; असें झालें म्हणजे रूढ शास्त्राला धफे घेऊ लागतात. जी व्यक्ती असे धफे देऊ लागते ती प्रथम बहुरंगीर म्हणून मानली जाते, बहिष्कृत केली जाते, प्रसर्गी दडिलीहि जाते. पण (अर्थात् तिचा आप्त योग्य असेल तर) हळूहळू समाज तिच्या बुद्धिवादी विचारसरणीकडे आकृष्ट होऊ लागतो, व बहुसंख्यक समाजघटकांनी तसें केलें म्हणजे तुन्या रूढीच्या ऐवजी नवी रूढि तयार होते. पुढे काळंकरून तीहि कालपरिष्कृत होते. नव्यातुन्याचा हा चक्रनेमिक्रम अशा प्रकारें एकसारखा चालू असता.

शब्दप्रामाण्याचेहि त्यांनींच केलेले रद्दन !

येवळ प्रस्थापित शास्त्ररचनाला आधार मानून सामाजिक काय किंवा वैयक्तिक काय नीतिनिर्माणची पूर्ण उभारणी करणें शक्य नाहीं हें माझे समित्तनव आहे. बीरनास्ता कितीतरी प्रयोगांना तोंडता लागू पडलीस अशी शास्त्ररचने आढळतार नाहीउ. पण हाचें कशाला ? शास्त्रवादान्तरिश्द आदर्श आजेव

ध्यावयाची आवश्यकता नाही. वर अनेक स्थळीं केल्याप्रमाणें येथेहि 'रहस्य'काराच्या उपरोक्त मताविरुद्ध त्यानींच त्या प्रथात इतरत्र वृक्त केलेला अभिप्राय उधृत केला म्हणजे झाले ! शास्त्रतः प्राप्त होणारीं कर्म कर्तव्य म्हणून करणें हाच गीतेचा इत्यर्थ आहे असें एकवार नव्हे, दोनवार नव्हे, अनेकवार आवर्जून सांगणारे प्रयकारच 'कर्मयोगशास्त्र' नामक प्रकरणात लिहितात : "नित्यकर्म कोणती, नैमित्तिक कोणती, किंवा काम्य आणि निषिद्ध कोणती, हें धर्मशास्त्रानें ठरवून टाकिलें आहे; आणि अमुक पुरुषानें केलेले अमुक कर्म पापकारक का पुण्यप्रद, असा जर एखाद्या धर्मशास्त्र्यास प्रश्न केला, तर तो शास्त्रातील आश्रेप्रमाणें सदर कर्म यज्ञार्थ अगर पुरुषार्थ आहे, नित्य आहे का नैमित्तिक आहे, काम्य आहे का निषिद्ध आहे, इत्यादि विचार करून भग आपला निर्णय सांगेल. भगवद्गीतेची दृष्टि याहून जास्त व्यापक ! कवहुना याच्या पलीकडची आहे असें म्हटलें तरी चालेल. शास्त्रानें एखादें कर्म निषिद्ध मानिलें नसेल, किंजहुना ते विहित म्हणजे आपणास करावयास सांगितलेल्या कर्मापेकीहि एक असेल,—उदाहरणार्थ, प्रकृतप्रसर्गी क्षात्रधर्म अर्जुनास विहित होता. परंतु तेवढ्यानेंच तें कर्म आपण नेहमीं करावें असें होत नाही, किंवा केल्यास तें नेहमींच श्रेयस्कर होईल असा भरवसाहि नाही. शिवाय शास्त्राच्या आज्ञाहि कित्येक प्रसर्गी परस्परविरुद्ध होतात, हे मागील प्रकरणीं दाखविलेंच आहे. अशा वेळीं मनुष्यानें कोणता मार्ग स्वीकारावा हें ठरविण्यास काही युक्ति आहे कीं काय, आणि असल्यास कोणती हा गीतेचा प्रतिपाद्य विषय आहे." (पृ. ५५) या उद्गारातील आशय योग्य आहे; पण शास्त्रैकनिष्ठतच गीतारहस्य पाहणाऱ्या उपरिनिर्दिष्ट उद्गाराशीं याची संगति तरी कशी लावावयाची ?

'रहस्यां'तील निनबुडाची नीतिचर्चा

'गीतारहस्य' प्रथात एफदरीत पाहता नीतिशास्त्राविषयी कसा चोटाळा आहे हें आतां वाचकाच्या ध्यानात येईल अशी आशा आहे ! आदर्श कर्मास केवळ निष्काम प्रवृत्ति पुरेशी आहे असें 'रहस्य'कार कोठें कोठें म्हणत असेल, तरी तें कर्म पाशापात्रतेच्या दृष्टीनें प्राप्त परिस्थितीत पाहिजे असेल पाहिजे असेंहि ते काही स्थळीं मान्य करतात. बरे, ही कार्याकार्यता कशी निमित्त करायची या प्रश्नाच्या विचारांत धारल्यावर ते प्रत्येक साधनाची

एकदा प्रशसा तर त्याचीच पुनः निंदाहि करितात, व अशा प्रकारे त्या निर्णयाच्या चतुर्विध साधनापैकी एकासहि निःसदिग्ध मान्यता देत नाहीत. आणि त्या चाराव्यतिरिक्त अन्य एखादे पाचवें साधनहि सुचवीत नाहीत याचा परिणाम असा होतो की, पुनः पुनः कार्याकार्यभेदाची आवश्यकताच दृष्टीआड करून केवळ कर्त्याची निष्कामवृत्ति हेच गीतारहस्य आहे असेहि प्रतिपादन करण्याचा त्यांना मोह होतो ! विसगतीच्या या भोंवऱ्यातून 'रहस्या'तील एकदर विचारसरणी अखेरपावेतो बाहेर पडत नाही; व त्यामुळे सदर मृयातून आदर्श कर्म विपयक मुसगत कल्पना शेवटी हाता लागत नाही इतकेच म्हणून आम्ही या विषयाची रजा घेतो. ५

महात्मा गांधीचा परिणामविरोध

आता गीतोपदेशाच्या विपर्यासाची नाही दुसरी उदाहरणे पाहू महात्मा गांधीच्या 'अनासक्तियोगा'चा उल्लेख मागे काही स्थळां आलेला आहे. 'अनासक्तियोगा'च्या प्रस्तावनेत ते एके स्थळां म्हणतात : " फलत्यागका कोई वह अर्थ न करे कि त्यागीको फल मिलता नहीं । गीतामें ऐसे अर्थको कहीं स्थान नहीं है । फलत्यागसे मतलब है फलके सबधमें आसक्तिका अभाव । वास्तवमें दखा जाय तो फलत्यागीको तो हजारगुना फल मिलता है । गीताके फलत्यागमें तो अपरिमित श्रद्धाकी परीक्षा है । जो मनुष्य परिणामका ध्यान करता रहता है वह बहुत बर कर्म-वर्तव्यभ्रष्ट हो जाता है । उसे अधीरता घेरती है, इससे वह क्रोधके बश हो जाता है, और फिर वह न करने योग्य करने लग पड़ता है, एक कर्ममेंसे दूसरेमें और दूसरेमेंसे तीसरेमें पड़ता जाता है । परिणामकी चिंता करनेवालेकी स्थिति विपनाधकी-सी हो जाती है और अतमें वह विपयीकी भांति सारासारका, नीति-अनीतिकी विवेक छोड़ देता है, और फल प्राप्त करनेके लिए हर किसी साधनसे काम लेता है और उसे धर्म मानता है । " आता, या सरसकट निरपवाद परिणामानिषेधाला गीतेचा आधार नाही हे येयसावेतोच्या विवेचनात सविस्तर दाखविले गेलेच आहे. गीता कवळ स्वार्थस्वरूपी सक्रम परिणामाची इच्छा निषिद्ध मानते. अतिम ध्येयस्वरूपी व त्याला साध्यभूत अशा परिणामाची इच्छा-कार कार, पण त्यांचे टायी आसक्तिदेशाल-गीताद्वार वर्ज्य मानीत नाहीत. अशा परिणामाच्या चिंतने मनुष्यांनी अवस्था महात्मा गांधींनी बर बर्मित्यासारखी होण्याची

धास्ती नाही. सकाम फलाच्या नाहीं लागणाऱ्याची अवस्था मात्र तशी होऊ शकेल. अधीरतेविषयी बोलावयाचें म्हणजे तिच्यात जर सन्नामतेचा, स्वार्थी-वृत्तीचा, अश नसेल तर तिला निंद्य मानण्याचें कारण नाही. अतिम ध्येय-प्राप्तीविषयी, योग्य परिणामाविषयी, अधीरताच हवी ! “ गृहीत इव केशेषु मृत्युना धर्ममाचरेत् ” या संस्कृत सुभाषिताचा आशय तरी हाच आहे ! आणि कविवर्य मोरोपतहि पुढील प्रसिद्ध केकात हेंच सांगतात—

म्हणा मज उताविळा गुणाचे घेतला; घाबरे—
 असो मन असेंचि, वा भजक—बहिंमेघा, बरे;
 दिसे क्षणिक'सर्व हें भरंवसा घडीचा कसे—
 घरील मन, आधिनें बहु परिभ्रमें चाकसें (४५)

कृतातकटकामलध्वजजरा दिसों लागली,
 पुरःसरगदासवें झगडता तनू भागली;
 सहाय दुसरा नसे तुजविणें वळें आगळा;
 न हों जरी उताविळा, स्वरिपु कापितो हा गळा. (४६)

अशा परमार्थविषयक उतावीळपणानें मनुष्य विषयाध होणार नाही, अधिकाधिक विषयपराङ्मुख होत जाईल !

परिणामाविषयी पूर्ण इच्छारहित राहूनहि ऐच्छिक कर्म शक्य आहे ही अशास्त्रीय व असभाव्य कल्पना ‘ अनासक्तियोगा ’तहि व्यक्त झालेली असून, तिच्या आधारेंच परिणामाची उपरोक्त सर्वव्यापक निर्दा केलेली आहे. महात्मा गांधी लिहितात : “ जो कर्म छोडता है वह गिरता है । कर्म करते हुए भी जो उसका फल छोडता है वह चढता है । फलत्यागका यह अर्थ नहीं है कि परिणामके सबधमें व्यपरवाही रहे । परिणाम और साधनका विचार और उसका ज्ञान अत्यावश्यक है । इतना होनेके बाद जो मनुष्य परिणामकी इच्छा किये बिना साधनमें तन्मय रहता है वह फलत्यागी है । ” परिणामेच्छेला सर्वस्वी त्याज्य मानल्यावर अविचारी, विवेकहीन कृत्याच्या पुरस्काराचा आरोप स्वतःवर येऊ नये म्हणून वरील वाक्यात परिणामाना वरवरचा राम-राम केला आहे ! असाच प्रकार इतरहि कित्रेक भाष्यात आढळतो. आम्ही परिणामाची फक्त इच्छा वर्ज्य मानतो, परिणामाचा विचार त्याज्य मानीत नाही, अशी ही शाब्दिक पळ्याट आहे ! परंतु सूक्ष्म चिकित्सेपुढें ती टिक-

प्यासारखी नाही. मनात परिणामाची इच्छा उद्भवल्याशिवाय त्याच्या केवळ विचाराने वा ज्ञानाने मनुष्य कर्मभवृत्त होणार नाही. हे औषध देण्याचा परिणाम हा आजारी मनुष्य बरा होण्यात होईल हे माहित असूनहि, हा परिणाम घडून यावा अशी इच्छा असल्याशिवाय कोणी उठून ते औषध रुग्णास देणार नाही. सभाव्य ज्ञात परिणाम 'इष्ट' वाटल्याशिवाय—ते प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीत अवतीर्ण व्हावे अशी इच्छा त्याला झाल्याशिवाय—तो कर्म करणार नाही; व त्याच्या हातून त्याशिवाय कर्म झालेच तर ते ऐच्छिक स्वरूपाचे ठरणार नाही.

पण निष्कामता योग्य परिणामेच्छेला विरोधी नाही

आदर्श कर्म निष्काम असते, फलाचा बाबतीत अनासक्त असते, असे या भाष्यकाराचे नेहमाचे म्हणणे असते. परंतु असे असले तरी कर्त्याची ही निष्कामता परिणामेच्छेला पूर्णपणे विरोधी असली पाहिजे असे जे हे मानतात ते रास्त नाही. निष्कामता हा शब्द नकारात्मक आहे; त्यायोगे फक्त कामेच्छेचा अभाव दिग्दर्शित होतो. परंतु सान्याच इच्छा म्हणजे काही कामेच्छा नव्हत. काम म्हणजे इच्छा असे समीकरण हे भाष्यकार विनाकारणच माहून गीतोपदेशाविषयी घोटळा निर्माण करण्याचा व त्याला अभ्यवहार्य अशास्त्रीय स्वरूप देण्याचा प्रयत्न करित असतात, असे म्हणणे माग आहे. अमुक कर्म निष्काम आहे असे म्हटल्याने ते स्वार्थी नाही हे कळू शकेल; पण ते काय आहे याचा बोध होणार नाही तो करून घ्यावयाचा असल्यास कर्त्याच्या मनात निष्काम अशा कोणत्या अस्तिपक्षी परिणामाविषयी इच्छा उद्भूत झाली हे सांगवे लागेल. साराय निष्कामतेचा कामेच्छेशी उपडच विरोध असला तरी परिणामेच्छेशी किंवा परिणामहेतुकत्वाशी तसा नाही, व तो आहे असे गीताहि मानीत नाही. या दृष्टीने विचार केला म्हणजे दुसऱ्या अध्यायात स्थितप्रज्ञ-वर्णनाच्या नुरवातीसच—

प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान्

आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥२-५५॥

या नुप्रसिद्ध श्लोकांत स्थितप्रज्ञचे टायी फक्त अनित्य अशा स्वमुक्तदुःख-संबंधित इच्छाचा अभाव बघिला असून, तथे कोणतीच इच्छा शिथिल

राहत नाही असें म्हटले नाही हे सहज ध्यानात येईल. 'काम' शब्दाचें विस्तृत स्पष्टीकरण पूर्वपटात केलेंच आहे. कामाच्या व्याप्तीत मोडणाऱ्या तेवढ्याच इच्छाचा या श्लोकात निर्देश असून, तद्व्यतिरिक्त इच्छाचा तेथें सवध नाही. या श्लोकाच्या उत्तरार्धाचें अबलोकनहि या विधानाला पुष्टि देतें. हा स्थित प्रथम स्वमुखासाठीं कोणत्याहि बाह्य वस्तूची इच्छा करित नाही, तें सुख तो स्वतःतच पाहतो. पण याचा अर्थ तो परहितार्थाहि कशाची इच्छा करित नाही असें नाही. 'आत्म-येवात्मना तुष्ट' असला तरी त्याबरोबरच तो 'सर्वभूतहिते रत' देखील असतो हे विसरून चालणार नाही.^१

अवास्तव परिणामविरोधानें नीतिशास्त्रांत येणारी अगतिकता

कर्माकर्ममासांतून परिणामविचाराला बहिष्कृत मानल्यानें नीति शास्त्राच्या क्षेत्रात होणाऱ्या अगतिक अवस्थेचें येथें आणखी एक दृढदृढीत उदाहरण पाहा. स्वार्थरहित होऊन परिणामाविषयी पूर्ण उदासीनता हीच जर गीताशास्त्रानुसार नीतिमत्तेची कसोटी मानली, तर प्राणाघरहि उदार होऊन सुनासारसीं कृत्ये करणाऱ्याना काणत्या प्रकारें चूक ठरविता येईल? मीं हें कृत्य पूर्ण निष्काम होऊन, व परिणामाविषयी अनासक्त राहून, कलें आणि म्हणून तुमच्याच गीतार्थानुसार ते नीतिमान मानलें पाहिजे, अशा रीतीनें जर असा एखादा सुनी आत्मसमर्पण करू लागला तर त्याला हे भाष्यकार काय बिनतोड उत्तर देऊ शकणार? ज्याना अनासक्ति किंवा निष्कामता हेंच गीतातत्त्व वाटतें ते अशा कृत्याला निःसंदेह रीत्या आक्षेपाहें ठरविण्यास समर्थ होतील असें वाटत नाही. श्री. महादेव देसाई यांनी आपल्या पुस्तकात एके स्थळा गीतेच्या नावावर सुनाचें समर्पण केलें जाण्याचा नेमका हाच प्रश्न उपस्थित केला आहे, परंतु आपल्या परिणामविरोधी भूमिकेवरून ते त्या समर्पणास समाधानकारक उत्तर मात्र देऊ शकले नाहींत! उलट, त्यांनी

^१ यासाठीं या श्लोकातील 'काम' शब्दाचें 'Desires' हें कित्येकानीं केलेलें आत्म भाषांतर अतिव्याप्त वाटतें, 'फल' शब्दाप्रमाणें 'काम' शब्दाच्या भाषांतरातहि selfish किंवा egoistic हें विशेषण जोडणें आवश्यक आहे याचप्रमाणें, गीता Desireless Action ची शिकवणूक देते हे म्हणणेंहि याम्य नाही, Desireless action ऐच्छिक (voluntary) असें शकणार नाही यापेक्षा श्री महादेव देसाईंनीं आपल्या पुस्तकाच्या शीर्षकात चापरलला selfless action हा शब्दप्रयोग अन्वर्थक व मार्मिक आहे

तेथें दिलेल्या उत्तरावरून गीताविषयक त्याच्या, व तत्सम इतर अनेकांच्या, दृष्टिकोनातील ठिसूळपणावर मात्र विदारक प्रकाश पडतो ! ते लिहितात :
 " But, it may be said, any man may call himself an instrument in the hands of God and perpetrate all kinds of excesses. Such an one has yet to arise and be believed in by the world ! Let not Christian friends run away with the thought that the teaching, however one explains it away, is bound to mislead people. There is indeed the fear of the Gita being used in defence of murder, but the world has luckily the rough and ready standard to judge the man who makes the claim to murder in God's name. The test, after all, is not the claim advanced by the doer of the deed, but how the world judges him " (*The Gita According to Gandhi*, pp 107 8)

श्री. महादेव देसाईंनी घेतलेला बहुजनमताचा आश्रय !

ईश्वराच्या नावावर अत्याचार करणारा अद्याप जन्मास यावयाचा आहे असें या उतान्यातील प्रथम वाक्यात म्हटल असेल, तरी त्याच्या पुढेच तसें प्रत्यक्ष करणाऱ्या दिटलच्या निर्देश स्वतः लेखकानेंच केला असल्यानें त्या-विपर्यां अधिक लिहावयास नका पण ईश्वरसेवेच्या नावावर मानवी इतिहासात आजपावेतो किती तरी अवर्णनीय अत्याचार झालेले आहेत; निदान भारतवर्षास त्यांचें हृदयभेदक स्मरण करून देण्याची आवश्यकता नाहीं ! पण इतकें कशाला, सुद्ध गीतेच्या आधारें एका अलीकडील विश्वविख्यात तुनी वृत्त्याचें समर्थन करण्याच्या एका प्रयत्नाची माहिती आमच्या वाचकास असेलच. या दृष्टीनें श्री महादेव देसाई यांचें वर उद्धृत केलेलें चौथें वाक्य अत्यंत दिलक्ष्ण प्रकारें भविष्यवादी (Prophetic) ठरलें आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं ! आतां उरला प्रश्न असा अत्याचार समर्थनावर जगानें विश्वास ठेवण्याचा, पण जगानें रॉबर्ट्स म्हणजे होच का अस्तरीस गीताप्रणीत नीत्यनीतिविवेकाची सरी कसोटी म्हणावयाची ? बरील उतान्यांत याच एरुमेर कसोटीच्या मोरती कसा अगतिकपणें सारवार गिरक्या घेतल्या गेल्या आहेत हें सर्व प्पानात येईल ! तर्कनिष्ठ सायसायविचाराच्या मूळ कसोटीला लाभा-

इत्यावर शास्त्रप्रामाण्य, जनमत, अशासारख्या दुय्यम कसोट्याचा आश्रय घेणे अपरिहार्यच आहे. परंतु बहुजनसमाजाचा निर्णय हमखास विनचूक असतोच असे नव्हे. शिवाय, समाज नेहमी एकमुत्ताने बोलतो असेही नाही. 'जग' भौगोलिक दृष्ट्या एक असले, व राजकीय दृष्ट्या एक असावेसे वाटले, तरी व्यक्तिमानसदृष्ट्या जग अन्त आहेत. बहुधा प्रत्येक व्यक्तीचे आपल्या इष्टमित्रचाहत्याचे एक विशिष्ट 'जग' असते; व इतर जगापेक्षा तो त्याच्या निर्णयाची अधिक पर्वा करित असतो. पण तेही असो. जगाचा असा निर्णय एकमुत्ती व विनचूक असतो असेही मानले तरी तो देखील कशावर आधारभूत असतो हे येथे अवश्य लक्षात घेतले पाहिजे अशा निर्णयात जगाकडून उपयोजिल्या जाणाऱ्या 'ओबडधोबड तयार कसोटी'चा खरा आधार म्हणजे परिणामाचा सारासारविचार हाच होय हे योग्य अवलोकनाने कळून येईल. स्वतःच्या वैयक्तिक निष्कामतेच्या, कर्मफलविषयक अनासक्तीच्या आधारे कर्त्याकडून समर्थिल्या जाणाऱ्या अशा अत्याचारी कृत्याला बहुजनसमाज अनैतिक व गीताविरुद्ध मानीत असेल, तर ते समाजाचा गीतेच्या निष्कामपर किंवा अनासक्तिपर भाष्यावर पूर्ण विश्वास असतो म्हणून नव्हे, तर मुद्देबाबे तो तितका नसतो म्हणून ! गीताशास्त्रानुसार कर्मात केवळ काम्यनिष्काम इतकाच भेद करून काम्य कर्मे टाकावी व निष्काम तितकी करावी, किंवा कर्मात विहित-अविहित असा भेद नसून फक्त फलासक्ति तेवढी अविहित व तद्विषयक अनासक्ति विहित मानावी, अशा स्वरूपाचा प्रश्न जर बहुजन समाजाच्या मनात खरोखर घर करून बसेल तर त्याचाहि निर्णय उपरोक्त अत्याचान्याच्या स्वतःच्या समर्थनाहून भिन्नस्वरूपी असण्याची फारशी आशा नको ! कारण या प्रश्नाच्या आधारेच तर तो अत्याचारी स्वतःचे समर्थन करित असतो. सारांश, अशा समर्थनाला खरोखर उत्तर द्यावयाचे असेल तर ते केवळ जगाच्या मताकडे बोट दाखवून देता येणार नाही. त्या कृत्याच्या एकदर परिणामाचा सूक्ष्म सारासारविचार करूनच ते द्यावे लागेल. ते परिणाम अनिष्ट असतील तर त्यापेकी जे त्या कर्त्याकडून अपेक्षित असतील त्याची, व या-शिवाय जे त्याच्याकडून अनपेक्षित असताहे त्याने अपेक्षिते शक्य होते त्याचीहि, जबाबदारी (ते त्याच्या वैयक्तिक दृष्टीने निष्काम निःस्वार्थ स्वरूपी असले तरी) त्याच्या पदरी बांधून त्याला त्याबद्दल दोषी ठरवावे लागेल. कर्माच्या नीतिअनीति निर्णयाची ही खरी कसोटी असून गीतेलाहि ती अमान्य नाही.

गीतेतील एक विलक्षण श्लोक

आतापावेतोच्या विवेचनावरून श्रीमद्भगवद्गीतेतील कर्माकर्ममीमांसेबद्दलच्या बऱ्याच अपसमजुतीचा निरास होऊन, अठराव्या अध्यायातील—

यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते
इत्यापि स इमांल्लोकान्न हन्ति न निवध्यते ॥१८-१७॥

या विलक्षण दिसणाऱ्या श्लोकांतील खरा आशय वाचकाच्या ध्यानांत येईल अशी भाशा आहे. अनेक भारतीय व परदेशी भाष्यातून या श्लोकाबद्दल विपरीत ग्रह व्यक्त झालेला आढळून येतो. शुद्धबुद्धियुक्त व्यक्तीने कार्याकार्य-विषयक कोणतेच बंधन पाळण्याची आवश्यकता उरत नाही, ज्याचा अहंकार नष्ट झाला व बुद्धि फलाकांक्षेपासून मुक्त झाली त्याने कोणतेही कर्म केले तरी त्याचे त्याला बंधन लागत नाही, असा आशय या श्लोकातून बहुधा ग्रहण केला जातो. अशा पुरुषाच्या हातून कोणतेच पाप घडणे शक्य नसून, सर्व करूनही तो पापपुण्यापासून मुक्त राहतो; त्याने अखिल जगताचा नाश केला तरी कांही एक केल्याप्रमाणे होत नाही; सर्व प्राणिमात्रांचा त्याने वध केला तरीही त्याला दोष लागत नाही; अहंकाराचा त्याग केल्याने त्याचे सर्व दोष दूर होतात; सर्व विश्वाचा त्याने घात केला तरी त्याचे कर्तृत्व त्याचकडे न येऊन तो त्यामुळे बद्ध होत नाही; इत्यादि अर्थांचे आरोप या श्लोकावर केले गेले आहेत! या श्लोकाचे असे अर्थ करणे म्हणजे निष्काम निरहंकार शूचि हीच कर्माकर्माची गीतोक्त एकमेव इच्छा आहे हे मान्य करणे होय. परंतु गीतेची कसोटी इतकीच

१ 'रहस्य' पृ. ४८६; व शिवाय ज्ञानेश्वर, करंदीकर, मातपंढरकर, M. M. Chatterji, इत्यादींचे स्पष्टीकरण पाहा. महामना गार्गीना या श्लोकावर करारी लागणारी ममानाथा पाहण्यालायक आहे ('अनासक्तियोग' पाहा; पण लल-शिवाय *The Gita According to Gandhi*, pp. 365-66 हेच पाहा) या श्लोकाचा निरपवाद अहिंसावादाशी नेऊ बसणे शक्य नाही. पण ते मान्य न करता, भूतवर्तीच्या कान्पनिक रेषेप्रमाणे हा एक कान्पनिक आदर्श गातेने घडिला असून तो एक परमेश्वरालाच लागू पडेल, मानवाने त्याच्या पातनाचा प्रयत्न करू नये अशा टिपणा त्यांनी जोडली आहे! यद्युक्त या श्लोकाने अतिमानव असे काही नाही. कर्तव्यपातनार्थ भावनेक व अहिंसा-हावे भवे धर्मेमुक्त निष्काम व निरहंकार मृत्ताने करण्यांत रंभ न ही हा रचना इत्यर्थ आहे.

नसून आदर्श कर्माच्या कार्यवालाहि गीता महत्त्व देते हें आपण पाहिलेंच आहे यासाठी त्याला मुसगत असाच याहि श्लोकाचा वास्तव आशय असला पाहिजे हें उघड आहे.

वासवघात या श्लोकाच्या उत्तरार्धातील 'इमान् लोकान्' या शब्दाचा अर्थ निश्चित करणें आवश्यक आहे. वरील भाष्यकार याचा अर्थ 'सर्व विद्यमान विश्व, सृष्टीतील यच्चयावत् प्राणिजात किंवा निदान अखिल मानवप्राणी' असा करित असतात. आणि मग, सर्व प्राणिमात्राचा घात किंवा वध - एक माष्यकार (श्री. मानु) तर 'खून' हा शब्द देखील वापरतात! - हें उघडच सामान्य दृष्टीनें पराकोटीचें नियम कृत्य असल्यानें, तेंहि करून जर हा निष्कामप्रवृत्त माणूस दोषात व बधनात पडत नाही, तर इतर सहानसहान कृत्वापकृत्याची कथाच काय, असा ध्वनि या श्लोकातून काढणें शक्य होतें. आणि, एकदा बुद्धि फलनिरपेक्ष व निरहकार झाली म्हणजे वेदाहि कर्म करिताना तें कार्य अगर अकार्य आहे या विचारात पडण्याचे कारण नाही या मतास या श्लोकाच्या द्वारे चांगलीच पुष्टि मिळाल्याचा आभास अशा प्रकारें निर्माण होतो. परंतु, आमच्या अल्पमतीप्रमाणें 'इमान् लोकान्'चा हा अशा स्वरूपाचा अर्थ करणें अयोग्य आहे. या समारोपात्मक अठराव्या अध्यायात श्रीकृष्ण पुनः कुरुक्षेत्रावर तत्समर्था समोर उभे ठाकलेल्या योद्ध्यांकडे दृष्टिक्षेप करून अर्जुनाजवळ हे उद्गार काढित आहेत, आणि त्याला त्या युद्धाचें पापरहितत्व पटवून देत आहेत. हें ध्यानात घेतलें म्हणजे प्रस्तुत शब्दाचा 'हे येंधे युद्धाथ तुझ्यासमोर उभे असलेले लोक' असा अर्थ साहजिकच निष्पन्न होतो.' याचा वा रणक्षेत्रावर वध करण हें तू समजतोस त्या-

१ श्रीरामानुजाचार्यांनी या श्लोकातील इत्येचा सबध त्या युद्धपुरताच मर्यादित मानला आहे हें येथे नमूद करण्यालायक आहे ते म्हणतात. "ई इमान् लोकान् युद्धे इत्वाऽपि तांश्च निहन्ति, न केवल भाष्माग्नीनित्यर्थ । तत स्तेन युद्धाख्येन कर्मणा न निवभ्यते, तत्कल नानुभवतीत्यर्थ " भाशकराचा यांनी 'बुद्धियस्य न लिप्यते' याचा 'ज्याचा बुद्धि मी या कर्मांमुळें नरकांत जाईन असा विचार करित बसत नाही' असा चमत्कारिक अर्थ दिला आहे! अर्जुनानें या युद्धापसून नरकवास प्राप्त होण्याची जी चिंता व्यक्त केली होती (१-४२, ४४) तिला उद्गहन श्रीकृष्णांनी हें म्हटलें आहे अना आचार्यांचा समज दिशता पण ता योग्य नव्हे नरकविषयक चिंता मनुष्यान केलीच पाहिजे, यातर्न तिला निषिद्ध मानलेल नाही, हें आपण माग पाहिलेच आहे.

प्रमाणें एक अकार्य कृत्य नसून कार्य व नियतीच्या अपरिहार्य घटनाक्रमातील एक आवश्यक अंश आहे. हें श्रीकृष्णानीं अर्जुनास यापूर्वीच्या अध्यायातून प्रतिपादन केलेंच असल्यानें, हें कृत्य निष्काम व निरहंकार रीत्या केल्यास ह्यापापाची व कर्मबंधनाची यत्किंचितहि भीति उरणार नाही हें आता या श्लोकात श्रीकृष्ण सागत आहेत. यासंबंधात अकराव्या अध्यायातील पुढील श्लोकाकडे दृष्ट टाकली म्हणजे प्रस्तुत 'इमान् लोकान्' या शब्दद्वयामागील गीताकाराच्या आशयावर स्पष्ट प्रकाश पडेल. विश्वरूपदर्शनप्रसर्गां श्रीकृष्ण म्हणतात—

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो । लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः

ऋतेऽपि त्वा न भविष्यन्ति सर्वे । येऽवस्थिताः प्रत्यकीनेषु योधाः

४

॥ ११-३२ ॥

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व । जित्वा शंभुङ्क्ष्व राज्यं समृद्धम्
मयैवैते निहताः पूर्वमेव । निमित्तमात्रं भवं सव्यसाचिन् ॥३३॥

या वरून कोणत्या 'लोकाच्या' हत्येबद्दल श्रीकृष्ण अर्जुनाजबळ बोलत आहेत हें दिसून येतें. कुरुक्षेत्रावर त्या वेळीं अर्जुनाच्या समोर युद्धार्थ उपस्थित अशा त्या लोकांचा मृत्यु स्वतः परमेश्वरानेंच 'परित्राणाय साधूनाम्' व 'धर्मसंस्थापनार्थाय' निश्चित करून ठेवला असल्यानें, आता तो मृत्यु घडवून आणण्याचें कर्म स्वतःला केवळ निमित्त मानून, निष्काम व निरहंकार होऊन, केल्यास बंधनात पडण्याचें कारण नाही असा प्रस्तुत श्लोकाचा ध्वनि आहे. सान्या प्राणिमात्रांच्या हत्येचा तेथे अर्थाअर्था काही संबंध असेलसें वाटत नाही एवंच याहि श्लोकांत कार्याकार्यविचाराला अनावश्यक ठरविलेले नाही. या श्लोकानुसार कर्म करावयाचें म्हटलें तर तें कार्य आहे हें प्रथम निश्चित ठरविणें आवश्यकच असून, तें तसें असल्यास सकाम व साहंकार वृत्तीनें करण्यापेक्षा तेंच निष्काम व निरहंकार वृत्तीनें करणें अधिक भेद्य होय हें गीताकार बेध सागत आहेत.

निष्काम निरहंकार व्यक्तीलाहि कार्याकार्य विवेक आवश्यक

पाहा की, निष्काम व निरहंकार वृत्तीच्या व्यक्तीन अखिल प्राणीमात्रांचा हत्या केली तरी तो निर्दोशी राहिल असें जर भीष्मणाचें खरोखर मत असतें, तर तिसऱ्या अध्यायात पुढे स्वतःला याच दोषापासून कदाधानें अखिल

टेंवण्याची काळजी त्यांनी का व्यक्त केली असती? गीतोपदेश करणाऱ्या स्वतः योगेश्वर श्रीकृष्णाच्या पूर्ण निष्काम, शुद्ध, निरहंकार वृत्तीबद्दल तर कोणास शका नाही ना? शिवाय “न मा कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा” (४-१४) असे त्यांनी स्वतःच म्हटलेंहि आहे. मग आता, बरील माध्यकाराचा अर्थ मान्य केला तर अशा श्रीकृष्णानें आपण कोणाच्या—या विश्वाच्या—हल्येला कारणीभूत झालों काय किंवा न झालों काय याची रत कशाला वाळगावी? परंतु स्वतः श्रीकृष्णच चिंता व्यक्त करतात कीं, मी जर योग्य प्रकारें कर्माचरण करीत राहिलों नाही तर—

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्या कर्म चेदहम्

संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः ॥ ३-२४ ॥

म्हणजे, बुद्धि पराकोटीची शुद्ध, अलिप्त, अहंकाररहित असूनहि आपल्या आचरणाचा परिणाम म्हणून कोणाची विनाकारण हत्या तर नाही होणार अशी काळजी स्वतः भगवान श्रीकृष्ण देखील वाहत असतात! असें असता इतराना ते या बाबतीत निश्चित राहण्याचा विपरीत उपदेश कसा करितील? म्हणून प्रस्तुत विचाराधीन श्लोकातील ‘इमान् लोकान्’ चा अर्थ ‘हे अखिल प्राणिजात’ ‘सर्व मानवजात’ असाहि करण्याचा आग्रह धरला, तरी या श्लोकाचें स्पष्टीकरण करिताना ‘या लोकाची हत्या’ या शब्दप्रयोगाला ‘ती विश्वहितार्थ आवश्यक व अपरिहार्य अर्थात् कार्य असेल तेव्हा’ अशी पुरवणी अध्याहत मानणें आवश्यक आहे. असें केलें म्हणजे कार्याकार्य विवेकाचा वर्ज्य मानून निष्कामवृत्तीला, फलविषयक अनासक्तीला, नीतिशास्त्रात एकमेव स्थान देणाऱ्या एकागी मतप्रणालीला या श्लोकात समर्थन आढळणार नाही. आणि उलट असें न करणें म्हणजे या श्लोकाच्या विपर्यस्त—व प्रसंगी भयानक—दुरुपयोगाला मुक्तद्वार करून देणें होय!

डा. राधाकृष्णन् यांचा अभिप्रायः त्यांतील हेत्वाभास

हे विवेचन सपविण्यापूर्वी आणखी एका मुद्याचा विचार दृष्ट होईल. निष्काम व्यक्तीनेंहि कार्याकार्यविवेक राखण्याची जी आवश्यकता वर प्रतिपादन केली आहे, तिजवर कोणी पदाचित् असा आक्षेप घेतील कीं, अशा व्यक्तीनें पापकर्म करित राहावें असें कोणाचेंच म्हणणें नसत, तिच्या दांडून

कुकर्म होणारच नाही हे उपरोक्त भाष्यकाराचें म्हणण आहे. ज्याची पलाकाशा व अहंकारवृत्ति नष्ट झाली तो कुकर्म काय म्हणून करील ! म्हणून अशा मनुष्याच्या हातून अकार्य कर्म घडणेंच असभव आहे. तो जें जें करील ते शुभच असेल. अकार्य कृत्याची इच्छाच जर त्याच्या मनात उद्भवणें शक्य नाही तर कार्याकार्यभेदाची त्याच्यापुढें काय मातब्बरी ? अशी विचारसरणी व्यक्त करित डॉ. राधाकृष्णन् श्लोक १८-१७ च्या स्पष्टीकरणात म्हणतात :
 “ This passage does not mean that we can commit crimes with impunity He who lives in the large spiritual consciousness will not feel any need to do any wrong Evil activities spring from ignorance and separatist consciousness and from consciousness of unity with the Supreme Self, only good can result.”
 श्री जयदयाल गोयन्दका लिहितात: “ क्योंकि अहता, ममता, आसक्ति और स्वार्थबुद्धिका अभाव हो जानेके बाद पापकर्मोंके आचरणका कोई कारण नहीं रह जाता.” इतरहि अनेकानों ही कल्पना व्यक्त केली आहे.

परंतु या विचारसरणीत एक हेत्वाभास आहे. स्वार्थ नष्ट झाला तर हातून कुकर्म होण्याचा संभवच राहत नाही असे हे म्हणतात. पण यात हें गृहीत धरलें आहे की, कुकर्म हे नेहमी स्वार्थोद्भवच असतें. निःस्वार्थी भूमिकेवरून आचरण करित असताहि कुकर्माचरण अगदीं अशक्य आहे काय ? पूर्वाश्रमात आपण कर्तव्यभ्रष्टतास्वरूपी मोहाचे भिन्न प्रकार पाहिले असून निष्काम मोहाच सविस्तर विवरण केलें आहे हे वाचकास स्मरतच असेल मनुष्याची बुद्धि निष्काम, पलाकाशागदित झाली तरीहि विवेचक बुद्धीच्या घोषव्यानुळें तो अकार्य कर्म आचरू शकतो हे तयें सोदाहरण दाखविलें आहे. पण कशाला, खुद्द गीतापदेशाला कारणीभूत होणारा अजुनाचा माह असाच म्हणजे निष्कामस्वरूपी होता. त्या सर्व विवेचनाची पुनरुक्ति येथ अर्थातच आवश्यक नाही. डॉ. राधाकृष्णन् म्हणतात त्याप्रमाणें निःस्वार्थी व्यक्तीला मुद्दाम जागून-बुजून पापकर्म आचरणाची जरी इच्छा न झाली, तरी अहेतुद्वयणें, बौद्धिक चुकीने, त्याच्या हातून अकार्य कर्म घडून येणे अशक्य नाही. अनेकांचे या महत्त्वाच्या गोटीकडे दुर्लक्ष होत असतें. आणि म्हणूनच स्वतःच्या

निष्कामतेवर, अनासक्तवृत्तीवर, सर्वस्वी विसवून कोणी कार्याकार्यविवेकाळ अनावश्यक मानणे घोक्याचें ठरेल—भारताच्या इतिहासात तें तसें ठरलें आहे! बुद्धिफलाविषयी अनासक्त असली तर कर्मप्रवृत्ति शुद्धस्वरूपी होईल; पर त्याशिवाय कर्माच्या तपशिलाचा प्रश्न उरतोच की ! त्यासाठी कार्याकार्यविचार आवश्यक आहे.

कर्तृनिरपेक्ष नीतिकसोटीची आवश्यकता

शुद्धबुद्धि व्यक्तीच्या हातून कुकर्म घडणेंच शक्य नाही असें हे म्हणतात, त्यावेळीं असा प्रश्न करावासा वाटतो की, कुकर्मांची याची व्याख्या तरी काय आहे! या प्रश्नाच्या ऊहापोहानें याच्या भूमिंतील अर्धसत्य टिसूळपणा अधिकच व्यक्त होईल. मौज अशी असते की, कुकर्म व सत्कर्म याच्या स्वतंत्र व्याख्या करण्याऐवजी, निष्काम बुद्धीनें केलें जाणारें तें सत्कर्म व सकामतेनें केलेलें तें सत्कर्म अशा व्याख्याच ते प्रथम गृहीत घरीत असतात ! असें केल्यावर अर्थातच निष्काम व्यक्तीच्या हातून पापाचरण शक्यच नाही हें सिद्ध झाल्यासारखें दिसतें ! परंतु जें सिद्ध करावयाचें तेंच निराळ्या स्वरूपात प्रथम गृहीत घरावयाचें हा प्रकार तर्कशुद्ध कसा ठरेल ?^१ निष्काम बुद्धीनें केलें जाणारें तें सर्व सत्कर्मच असतें हें तरी तुम्ही कशावरून मानता, असें याना पुढें विचारल्यास, निष्काम मनुष्य पापाचरण करणें शक्यच नाही म्हणून, असें हे उत्तर देतील. म्हणजे चर्चा पुनः पूर्वपदावर येऊन याचें विवेचन केवळ वस्तुळाकार ठरतें ! परंतु निष्काम असूनहि अकार्य कर्म हातून घडू शकत हें पाहिलें म्हणजे या वस्तुळाची भ्रामकता स्पष्ट होते निष्कामता, फलविषयक अनासक्ति, ही एक वैयक्तिक (subjective) कसोटी आहे. कार्य कर्माची व्याख्या कर्तिताना कोणतीहि कर्तृनिरपेक्ष (objective) कसोटी वापरून पाहिली म्हणजे निष्काम व्यक्तीच्या हातून अकार्य कर्म शक्यच नाही या मताची अयथार्थता नजरेस येईल. उदाहरणार्थ, शास्त्रप्रामाण्याचीच कसोटी का घ्या ना ! शास्त्रानुसूल तें तें कार्य व शस्त्रविरोध तें तें अकार्य असें जरी मान्य केलें तरी, निष्काम व्यक्तीच्या हातून प्रसर्गी बौद्धिक अज्ञानानें शास्त्रविरोध आचरण होण्याचा संभव मान्य करावा लागेल. अर्थां निष्काम व्यक्ति जाणुनबुजून शास्त्रविरोध वर्तन करण्याची इच्छा करणार नाही हें मानलें तरी, शास्त्रार्थ नीट

^१ पाश्चिमात्य तर्कशास्त्रात याला Fallacy of Petitio Principii म्हणतात.

समजण्यात न आल्याने त्याच्या हातून सद्दोष कृत्य घडण्याचा सभव मुळींच नाही काय ? शास्त्रार्थ खरोखर काय आहे व काय नाही याची शक्य तितकी सहानिशा करणे हे त्यांचे कर्तव्य नव्हे काय ? किंवा स्वतःच्या निष्कामतेवर विसधून तो त्या बाबतीत कमीअधिक उदासीनता दाखवू शकेल ? जर अशा उदासीनतेमुळे त्याच्या हातून शास्त्रविरुद्ध आचरण घडले तर शास्त्रप्रामाण्याच्या कसोटीस मानणारा नीतिशास्त्रवेत्ता त्या आचरणास निष्काम पण अकार्य कर्मांच्या कोटीत घालेल यात संशय नाही. सारास, कर्माकर्म निर्णयार्थ केवळ वैयक्तिक कसोटी गृहीत न धरिता कोणतीही कर्तृनिरपेक्ष कसोटी मान्य केली तर निष्काम व निरहकार वृत्तीच्या कर्त्याकडून अकार्य कर्म शक्यच नाही या भ्रमाचा फोलपण उघड होईल.

निष्कामतेचे भिन्न अर्थ

बरें, इतक्यावरहि जर कोणी निष्कामकर्मवादी असे उत्तर देऊ पाहील की, जोंपावेतो मनुष्याच्या हातून अकार्य कर्म घडण्याचा सभव आहे तोंपावेतो तो खरोखर निष्कामच नव्हे, तर हा युक्तिवादहि फार वेळ टिकण्यासारखा नाही. कारण ज्याप्रमाणे वर दुष्कर्माची व्याख्या विचारली तशी येथे निष्कामतेची विचारली म्हणजे झाले. निष्काम म्हणजे पूर्णपणे निरिच्छ, सर्व इच्छानी रहित, असा अर्थ केला तर असे ऐच्छिक कृत्य शक्यच नाही हे वर सांगितलेच आहे. आता, निष्काम म्हणजे स्वार्थी-इच्छा रहित असा अर्थ केला तर अशी निष्कामता अकार्य कर्मांचा मार्ग पूर्णपणे रोधून धरू शकत नाही. कर्मांत अकार्यता दोन द्वारानी प्रवेश करू शकते—काम म्हणजे स्वार्थावृत्ति, व बौद्धिक घोटाळा. निष्कामतेने पहिले द्वार बंद केले तरी अकार्यतेच्या प्रवेशार्थ दुसरे उरतेच ! आणि शेवटी, जर निष्कामतेत निःस्वार्थापणा व, शिवाय कार्याकार्यतेचे यथार्थ ज्ञान या दोहोंचाहि समावेश केला तर मात्र अशा 'निष्काम' व्यक्तीच्या हातून नेहमीच कार्य कर्म घडेल हे खरे असले, तरी निष्कामतेचा असा अर्थ करण्यात उपरोक्त लेखकाची एकागी भूमिका सोडून आमचे मत स्वीकारले गेले असेच स्पष्ट होणार नाही काय ? निष्कामतेचा असा द्विविध अर्थ करावयाचे ठरविले तर निष्कामता हीच नीतिअनीतीची कसोटी होय हे मत मान्य करावयास हरकत राहणार नाही. परंतु निष्कामतेचा सर्वसाधारणपणे असा अर्थ केला जात

नाहीं ही एक गोष्ट; आणि शिवाय या द्विविध अर्थांच्या निष्कामतेत कार्या-
कार्यविचार समाविष्ट असल्याने ती परिणामविरोधी नसून परिणामविचारात
मान्यता प्रदान करणारी आहे हे हि ध्यानात घ्यावे लागेल !

निष्कामतेचा नेहमीचा अर्थ करून तिला नीत्यनीतीची एकमेव कसोटी
मानण्यात आणलीहि एक महत्त्वाची आपत्ति अशी आहे की, अमुक कर्ता
सरोखर निष्काम आहे कवा नाही हे ठरविण्याचे इतराजवळ काहीच
निश्चित साधन उपलब्ध नसते ! एखादा कर्ता स्वतःला पूर्णपणे निष्काम व
निरहकार म्हणत असताहि तो तसा सरोखर नसू शकेल हे खरे; पण हे
इतरांनी सिद्ध कसे करावयाचे ! ज्याच्या हातून अकार्य कृति घडते तो
अतर्क्यांनी सरोखर निष्काम नव्हेच असे गृहीत धरूनहि हा प्रश्न सुटणार
नाहीं; कारण हे विधान प्रमाण मानले तरी या मनुष्याचे कृत्य सरोखर
कार्य आहे किंवा नाही हे येथे प्रथम ठरवावे लागेल. आणि ते ठरविताना
त्या कर्त्याची तथाकथित निष्कामता अगर सकामता विचारवाह्य मानावी
लागेल; कारण तो निष्काम आहे अगर सकाम आहे हाच तर वादाचा मुख्य
प्रश्न आहे यासाठी त्याची कृति कार्य आहे किंवा अकार्य हे त्या कृतीच्या
एकदर परिणामाचा सारासारविचार करून ठरविण्याशिवाय गत्यतर नाही !

गौतमील स्वयंपूर्ण उदात्त नीतितत्त्व

सारास, केवळ वैयक्तिक निष्कामवृत्तीवर, फलविषयक अनासक्तीवर,
सुसगत नीतिशास्त्राची इमारत उभारणे शक्य नाही. तसे करण्याचे आजपावे-
ताचे पौरस्त्य व पाश्चिमात्यहि प्रयत्न विफल ठरलेले आहेत. आणि इतक्या-
वरहि असा आणखी एखादा प्रयत्न करून पाहण्याची कोणाची इच्छा असली,
तर त्याच्या आड न येता, निदान गीतोक्त नीतिशास्त्राची रचना त्या एक-
खायाधारी स्वरूपाची नाही इतकेच आम्ही सरतेशेवटी आमच्या वाचकांच्या
निदर्शनास पुनः आणू चाहतो. केवळ वैयक्तिक निष्कामतेला नीत्यनीतीची
एकमेव कसोटी मानल्यास मानवी ससारात तिच्या नावावर केवढे निरपार्य व
घोमले सम्यक्तील याची यथातथ्य कल्पना बाळगून, वास्तवता व आदर्श
यांची मार्मिक सागड घालणाऱ्या गीताकार विभूतींनी “ तस्मादसक्तः सतत
कार्ये कर्म समाचर ” (३-१९), “ अनाश्रितः कर्मफलं कार्ये कर्म करोति
यः ” (६-१) इत्यादि वचनांतून निष्कामतेवरोचरच कर्माच्या कार्यतेवरहि

जोर दिला असून, हीच रास्त भूमिका गीतेंतील नीतिविवेचनात इतरत्रहि वाळगलेली आहे. आणि म्हणूनच निष्कामता व निरहंकारिता याचा कितीहि उपदेश गीतेंत केलेला असला, तरी त्याबरोबरच प्राप्त परिस्थितीत कार्य अशा एका विशिष्ट कर्मावहलचा—युद्धाचा—स्पष्ट आग्रह श्रीकृष्णानीं आपल्या विवेचनात अथपासून इतिपावेतो अर्जुनाजवळ वारवार व्यक्त केला आहे. तसेंच सर्व गीतोपदेश ऐकल्यावर अर्जुनानें शेवटीं श्लोक १८-१३ मध्ये जे उद्गार काढले आहेत, त्यातहि हा मी आता तुझ्या आदेशानुसार पूर्णपणें निष्काम, निरहकार, फलाविपर्यायी अनासक्त झालो आहे, या गुणाची माझी हरपलेली स्मृति मला पुनः प्राप्त झालेली आहे, असा त्याचा प्रमुख—किंवा निदान इतकाच—आशय नसून, आम्हीं यासबघात मार्गें साहाय्या प्रकरणात म्हटल्या-प्रमाणें (पृ. ६९) “ कर्तव्याकर्तव्याविपर्यायी जो अज्ञानस्वरूपी मोह अर्जुनाच्या मनात निर्माण झाला होता, व ज्यामुळे त्या क्षणाचें आवश्यक युद्धकर्तव्य करण्यास त्यानें तीव्र विरोध दाखविला होता, तो त्याचा मोह नष्ट होऊन तें आपलें कर्तव्य पार पाडण्यास तो तयार झाला ” हा त्या उद्गाराचा प्रमुख आशय आहे.

श्रीमद्भगवद्गीतेंतील कर्माकर्ममीमासेचें हें महत्त्वाचें तत्त्व आतापावेतोंच्या एकदर विवेचनावरून स्पष्ट होईल अशी आशा व्यक्त करून, गीतातत्त्वदर्शनाच्या एका प्रमुख अंगाच्या या प्रदीर्घ चर्चेचा येथें समारोप करितों.

प्रकरण एकविसावें



गीताकारांचा बुद्धियोग



आदर्श जीवनांत कर्माचें स्थान

नीतिशास्त्रांतील ज्या दोन मूलभूत प्रश्नांचा अठराव्या प्रकरणाच्या प्रारंभी उल्लेख केला आहे त्यातील पहिल्याची चर्चा येथपावेतो झाली असून, दुसऱ्याची आता करावयाची आहे. मानवी जीवन व्यतीत करण्याचा आदर्श प्रकार कोणता ? त्यात केवळ ज्ञानोपासनेलाच स्थान असावें किंवा कर्माचरणा-लाहि असावें ? ज्ञानप्राप्तीपूर्वी कर्माची आवश्यकता नाकारणारा सहसा कोणी आढळत नाही; परंतु यथार्थ ज्ञान प्राप्त झाल्यावर, हृदयप्रथि भेद पावून सशय-निरास झाल्यावर, लौकिक दृष्ट्या कर्माचरण चालू ठेवणे आवश्यक आहे किंवा नाही हा वादाचा मोठाच विषय होऊन बसला आहे. तसे पाहिले तर या प्रश्नाचा सद्य पूर्णज्ञानी सिद्ध पुरुषार्थी असून, ते स्वतः अशा वादाच्या भानगडींत क्वचितच पडत असल्याने, त्या पायरीपावेतो न पोचलेल्या इतर व्यक्तींनी उगीचच सिद्धावस्थाविषयक चर्चेच्या या नसत्या उठाटेवेंत कशात पडावें अशी एक शका येणें साहजिक आहे. या आक्षेपात मुर्खीच तथ्य नाही असें नाही, व या दृष्टीने पाहता गीतोक्त नीतिशास्त्राच्या चर्चेत आजपावेतो सा प्रभाला फाजील महत्त्व दिले गेले आहे असेंहि म्हणावेसे वाटते. सिद्ध पुरुषार्थी आदर्श जीवन कर्ममय असावें किंवा कर्मसन्ध्यासमय असावें या प्रश्नाच्याच विचारांत मग होऊन, सिद्धावस्थेत विफलानें असले तरी निदान अविद्यावस्थेत निर्विवादपणें आवश्यक अशा कर्माचरणाचें आदर्श स्वरूप कोणतें या प्रश्नाकडे अनेक प्रयत्न कमी अधिक दुर्लक्ष झाल्याचें आढळून

येते. आपल्या प्रस्तुत विवेचनात आपण प्रथम आदर्श कर्मांच्या स्वरूपाची सविस्तर चर्चा केलेलीच आहे

पण असें असले तरी सिद्धावस्थेतील जीवनाविषयींच्या या दुसऱ्या प्रश्नाचाहि विचार अगदीच निरर्थक आहे असें मात्र नाही. सिद्धावस्थेत जर सर्वकर्मसंन्यास अपेक्षित असेल तर त्या मानानें तत्पूर्वीच्या अवस्थेतील कर्माचरणानें महत्त्वहि काहीसें कमी मानल जाईल, आणि उलटपक्षीं तें अधिक राहिल कल्पना करा की, एका पितृहीन अज्ञान मुलासाठी सरकारनें एक पालक नियुक्त केला आहे. आता, मुलगा सज्ञान होताच पालकाची सेवानिवृत्ति निश्चित असेल, तर घरातील नोकरचाकर त्याच्या आज्ञा बेताबातानेंच पाळतील! आणि विशेषतः मुलाची सज्जनावस्था जसजशी जवळ येत जाईल तसा त्या पालकाचा दरारा कमीकमी होत जाईल. उलट मुलगा वयात आल्यावर (त्याला 'ज्ञानप्राप्ति' झाल्यावर!) देखील ती व्यक्ति, पालक म्हणून नसली तरी आदरणीय सल्लागार किंवा उपदेशक म्हणून राहणारच आहे असें जर निश्चित असले, तर तिच्या शब्दाला त्या घरात (मुलाच्या 'ज्ञानप्राप्ति' पूर्वीहि) अधिक मान मिळत राहिल हें उघड आहे. यासाठी कर्मांच्या सिद्धावस्थेतील स्थानानें त्याच्या सिद्धिपूर्वकालीन महत्त्वावरहि थोडाफार परिणाम पडतो शिवाय, आपल्यास सिद्धावस्था व कर्मव्यवहार यांच्या सवधाविषयी गीताकाराचा काय दृष्टिकोन आहे हेंच येथें मुख्यत्वे पाहावयाचें असून, अन्य कोणाचें काय स्वतंत्र मत आहे त्याची चर्चा कर्तव्य नाही. योगेश्वर श्रीकृष्णाच्या मुखे या विषयावर जे विचार प्रगट झाले आहेत त्याचा नक्की आशय काय आहे हें आपल्यास ठरवावयाचें आहे.

दोन विरुद्ध मते

याबाबतीत श्री शंकराचार्यांचा अभिप्राय प्रसिद्धच आहे. त्याच्या दृष्टीनें गीतेक आदर्श जीवनात कर्मांला स्थान नाही. ज्ञानप्राप्तिपूर्वी (ज्ञानमार्गाचा अवलंब करण्याइतका अधिकार येण्यापूर्वी) चित्तशुद्धयर्थं कर्म आवश्यक असले, तरी पुढील मार्ग व अंतिम ध्येय केवळ ज्ञानस्वरूप व सर्वकर्मसंन्यासात्मक असून आरभीचें कर्माचरण हें तेषें जाण्याचें केवळ साधन मात्र होय. अग्नि इतर वस्तूना जाळून शेवटीं स्वतःहि अतर्धान पावतो, तद्वत् योग्य कर्माचरणानें अत.करणेतील सर्व किस्मिय भस्म होऊन

चित्त ज्ञानप्राप्तीस पात्र शाल्यावर शेवटीं कर्म स्वतःहि अतर्धान पावतें, किंवा वाटल्यास, ज्ञानरूपी अग्नीनें सर्व कर्म जळून जातें असेंहि म्हणता येईल. आचार्यांना हें मत इतर वेदान्त ग्रंथात दिसतें इतकेंच नव्हे, तर खुद्द गीतेंतहि हेंच प्रतिपाद्य आहे असें त्यांना वाटते. अर्जुनास तात्कालिक आचरणार्थ युद्धकर्माचा आदेश दिला असला तरी अर्जुन ज्ञानास अधिकारी नव्हता म्हणून तो दिला, व ज्ञान्यासाठीं गीताकारांनीं सर्वकर्मसंन्यासच प्रतिपादन केला आहे असें आचार्यांचें म्हणणें आहे. 'या दृष्टीनें त्यांनीं श्लोक २-४७ मधील "कर्मण्येवाधिकारस्ते" या मुप्रसिद्ध पदाचा अर्थ लावताना "तव च कर्मण्येवाधिकारो न ज्ञाननिष्ठाया" असें म्हटलें असून, मधुसूदन सरस्वतींनीं याची अधिक फोड करून "ते तवाशुदान्तःकरणस्य तात्त्विक ज्ञानोत्पत्त्ययोग्यस्य कर्मण्येवान्तःकरणशोधकेऽधिकारो मयेद कर्तव्यमिति बोधोऽस्तु न ज्ञाननिष्ठारूपे वेदान्तवाक्यविचारादौ" असे स्पष्ट म्हणून टाकलें आहे ! या सप्रदानाच्या मतानुसार अर्जुन अशुद्धचित्त व म्हणून ज्ञानबोधार्थ अपात्र असल्यानें केवळ कर्माधिकारी होता. अर्थात् गीतेंत जेथें जेथें ज्ञानाचा व कर्मसंन्यासाचा उपदेश असेल तेथें तो अर्जुनासाठीं नसून ज्ञानाधिकारी व्यक्तीसाठीं आहे हें ओधाने आलेच. हे भाष्यकार अशा प्रकारें गीतोपदेशाची—अर्जुनासारख्या अज्ञानी व्यक्तीसाठीं व ज्ञानीमार्गी पडितासाठीं—विभागणी करीत असतात

याउलट, लोकमान्य टिळकांनीं 'गीतारहस्य' ग्रंथात असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, गीतेनें सर्वकर्मसंन्यास मार्गाला निषिद्ध किंवा निदान गौण मानलें असून, अर्जुनासाठींच नव्हे तर सर्वांसाठीं—अज्ञानी व्यक्तीसाठीं साधकासाठीं व त्याचप्रमाणें सिद्धासाठींहि—नर्मयोगाचा म्हणजे 'आमरण्त निष्काम कर्माचरणा'चा उपदेश केला आहे. कर्माचा प्रत्यक्ष त्याग इष्ट नाही, तो शक्यहि नाही. इतकेंच कीं, साधारण माणसें सकामवृत्तीनें कर्म करतात, त्या ऐवजीं ज्ञान्यानें तींच कर्म निष्काम होऊन लोकसमृद्धार्थ करावी. कर्माच्या 'फला'च्या इच्छेचा त्याग हाच खरा संन्यास होय.

या दोन परस्परविरुद्ध दृष्टिकोनाच परीक्षण करून गीतेंत यासंबंधात खरोखर काय आदेश आढळतो हें आपल्यास येथें पाहावयाचें आहे. आपल्या आतानावेतांच्या चर्चेपेक्षा हा विषय अधिक दुर्गम आहे असें आम्हांस वाटतें.

गीताकाराची भाषाहि काव्यमय व काही टिकाणीं सदिग्ध आहे; मात्र ती सदिग्धता विषयाच्या परम गहनतेला व गीताकाराच्या सर्वसंग्राहक. अनाग्रही, मर्मस्पर्शी भूमिकेला साजेशीच आहे तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील अतिम प्रश्नाना उत्तरं देताना मानवी भाषा थोडीफार अपूरी पडून अशा उत्तरात काहीशी सदिग्धता प्रतीत झाली तर तें साहजिकच होय. या सर्व परिस्थितीची आणि आमच्या स्वतःच्या अनेकविध मर्यादांची योग्य जाणीव ठेवूनच आम्ही या नीतिशास्त्रातील अतिम प्रश्नाच्या चर्चेस सत्यान्वेषणबुद्धीनें हात घालू इच्छिंनों.

गीतेत सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष संन्यास प्रतिपाद्य नाहीं

यासंबंधात सर्वप्रथम ध्यानात घेण्यासारखी गोष्ट अशी कीं, गीतोक्त आदर्श जीवन सर्वकर्मत्यागस्वरूपी दिसत नाहीं. गीतेनें अज्ञान्यासाठीं कर्माचरण व ज्ञान्यासाठीं कर्मसंन्यास असे भिन्न मार्ग प्रतिपादन केले आहेत हें मत सूक्ष्म अवलोकनान्तीं पटण्यासारखे वाटत नाहीं. ज्ञान्यानेंहि कर्मांचा विटाळ मानू नये हा ध्वनि गीतेत स्पष्ट उमटलेला आहे. देवक्यापुरती 'रहस्य'काराची भूमिका विनतोड असून, गीताभ्यासाच्या इतिहासात 'रहस्य'काराची कामगिरी या दृष्टीनें अत्यंत महत्त्वाची आहे यात शंका नाहीं. अर्जुन ज्ञानास अपात्र होता म्हणून त्याला युद्धकर्माचा आदेश दिला हा अभिप्राय यथार्थ दिसत नाहीं. 'सर्व कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते' (४ ३३) व 'ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुर्वते' (४ ३७) अशी ज्ञानाची सर्वोच्च महति ज्या स्थळीं गीतेत गाइली आहे, व ज्यावर भिस्त ठेवून ज्ञानप्राप्त्योत्तर कर्मांचा संपूर्ण अभाव प्रतिपादिला जातो, त्याच स्थळीं कर्मांचा स्पष्ट उपदेशहि केलेला आहे ! चवथ्या अध्यायाचे शेवटीं या ज्ञानमाहात्म्याचा समारोप करिताना श्लोक ४ ४१ मध्ये "अर्जुना, योगाचे द्वारे कर्मांचा संन्यास करणाऱ्या, ज्ञानाचे आभयाने शंकाचा निरास करणाऱ्या आत्मज्ञ पुरुषास कर्म बंधनात टाकीत नाहींत,"^१ असे उद्गार काढल्यानंतर श्रीकृष्ण पुढे म्हणतात :

१ यथे 'योगसंन्यस्तकर्माण' पदानें कर्मांचा स्वरूपतः संन्यास सांगितलेला नाहीं हें उघड आहे कारण या श्लोकाला अनुल्लूखून 'तस्मात्' या शब्दानें आरंभिलेल्या याच्या पुढील श्लोकात युद्धकर्मांचा आदेश दिला आहे कर्मविषयक आसाक नष्ट करुनहि कार्य कर्माचरण करविणाऱ्या यागावस्थेचा येथें उल्लेख आहे.

तस्मादज्ञानसंभूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मनः

छित्त्वेन संशयं योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥ ४-४२ ॥

हैं असे परमोच्च ज्ञान प्राप्त करून व कर्मांचे अकर्म करणाऱ्या योगस्थित आरूढ होऊन “उत्तिष्ठ” असे अर्जुनास येथे म्हटलें आहे ! या शब्दाचा अर्थ युद्धार्थ उभा राहा असा असून स्वतः शकराचार्यांनीहि त्याचें ‘उत्तिष्ठ चेदानीं युद्धाय हे भारत ! इति’ असे स्पष्टीकरण दिलें आहे. ज्या ज्ञानानें ‘भूतान्वशेषेण द्रक्षत्यात्मन्ययो मयि’ (४-३५) अशा कोटीची दिव्यदृष्टि प्राप्त व्हावयाची तें आत्मसात् करून, त्यायोगें हृदयस्थ आत्मानात्मविषयक संशय नष्ट करून, तदनंतर सर्वकर्मत्याग करून स्वस्थ वसावयाचा नव्हें तर प्राप्त परिस्थित आवाश्यक कर्तव्य अशा युद्धकर्मार्थ उभें राहावयाचा स्पष्ट आदेश श्रीकृष्णानीं येथें दिला आहे. आणि येथेंच नव्हें तर इतरत्रहि अनेक स्थळां त्यांनीं गुह्यतम व उत्तमोत्तम अशा ज्ञानरहस्याचा अर्जुनास उपदेश केल्यावर, व अत्यंत दुर्लभ अशा प्रत्यक्ष विश्वरूपदर्शनानंतरहि हाच आग्रह गीतेत व्यक्त केला आहे. असें असता श्लोक ४-४२ च्या स्पष्टीकरणात शकराचार्यांनीं या उपदेशाला गौणत्व देऊन त्याला ज्ञानोपासनेचें एका साधन मात्र मानून ‘योग सम्यग्दर्शनोपाय कर्मानुष्ठानमातिष्ठ कुर्वित्यर्थः’ अशी जोडलेली टीप त्यांच्या विशिष्ट दृष्टिकोनाशीं मुसगत असली तरी गीतेच्या वास्तवार्थाच्या दृष्टीनें समर्थनीय नाहीं !

अर्जुन ज्ञानी कीं अज्ञानी ?

प्रत्यक्ष श्रीकृष्णमुखातून गीतोपदेश श्रवण करणारा अर्जुन ज्ञानी कीं अज्ञानी ? श्रीकृष्णानें अर्जुनास केवळ कर्माधिकारी व ज्ञानग्रहणास, साख्य मार्गाच्या उपदेशास, अनधिकारी मानलें आहे काय ? गीतेचें बरबर अवलोकनादि या प्रश्नास नकारार्थी उत्तर देईल. श्रीकृष्णानीं आपल्या उपदेशाचा प्रारंभच साख्यदर्शनापासून केला असून श्लोक २ ३८ मध्ये ‘एषा तेऽभिहिता साख्ये बुद्धिः’ असे उद्गार काढले आहेत. यानंतर अंतिम तत्त्वज्ञानाची सर्वभेद महति वर्णन केल्यावर, ‘परंतु हे तुवसाटीं मात्र नव्हें, तुम्हा तत्प्राप्तेय अंधकार नाहीं’ असें न म्प्रतां उलट धीकृष्ण अर्जुनास तें ज्ञान नमस्कार, योग्य प्रश्न, व सेवा या मार्गानें तत्त्वदर्शी झाल्याकडून प्राप्त करून घेण्याचाच आदेश देत आहेत. (४-३४) आणि तरीहि, ‘तत्र च कर्मण्येवाधिकारी

न ज्ञाननिष्ठाया ' अशा आशयाचा आरोप शांकरसंप्रदाय करीतच आहे !^१ बरे, या ज्ञानप्राप्तीचा संबंध पुढे जेव्हा केव्हा अर्जुन शुद्धचित्त होईल ते वेळच्या त्याच्या मनःस्थितीशी आहे असे म्हणावे, तर या श्लोकाच्या पुढल्याच श्लोकात श्रीकृष्णानी या ज्ञानसाधनाचा संबंध अर्जुनाच्या प्रत्यक्ष तत्कालीन मोहावस्थेशी जोडून दिला आहे : ' यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यासि पांडव ' (४-३५). अर्जुनाच्या त्या धर्माधर्मविषयक मोहाच्या निःशेष निरसनार्थ ते ज्ञान आवश्यक होते, अर्थात् त्यासाठी तो त्याच्या मताने अधिकारी होता यात संशय नाही.

परंतु ज्या अर्थी अर्जुनाच्या त्या मोहनिरसनासाठीच हे ज्ञान आवश्यक होते, त्या अर्थी आणखी कोणी सद्गुरु तुला तो ज्ञानोपदेश करतील असा नुसता भविष्यकालाचा हवाला देऊन कुरुक्षेत्रावरील त्या समयाची विलक्षण आपत्ति दूर झाली नसती. म्हणून श्रीकृष्णानी त्याची वाट न पाहता स्वतःच अर्जुनास तो उपदेश गीतेत केला आहे. आणि साक्षात् श्रीकृष्णाहून अधिक योग्य 'तत्त्वदर्शी' गुरु कोण भेटणार ? अर्जुनाची श्रीकृष्णाबद्दलची भूमिकाहि 'प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया' परिपूर्ण अशीच होती. गुरुशिष्याचा असा आदर्श संगम घडून आल्यावर ज्ञानगगेचा प्रवाह न पाहता तरच नवल ! एकामागून एका अध्यायात श्रीकृष्णानी आपल्या परमप्रिय सख्यास उत्तमोत्तम ज्ञान कथन केले आहे; अर्जुन मधूनमधून प्रश्न विचारित गेला आहे, आणि

१ आणि श्लोक २-४७ वरील भाष्यात अर्जुनास या प्रकारे ज्ञानास अनधिकारी ठरविणारे भाष्यकार श्लोक २-११ ला जोडलेल्या उपोद्घातात तितक्याच स्पष्टपणे म्हणतात : " तत्रैवं धर्मसंमूढचेतसो महति शोकसागरे निमग्नस्या-र्जुनस्यान्यत्राऽऽत्मज्ञानादुद्धरणमपर्यन्तमभगवान्वासुदेवस्ततोऽर्जुनमुद्दिधारयिपुरात्म-ज्ञानायावतारयज्ज्ञाह-अशोच्यानित्यादि " (शांकरभाष्य). अर्जुनमानसाविषयी एकाच भाष्यात व्यक्त होणाऱ्या या दोन दृष्टिकोनातील विसंगति विलक्षण आहे ! या स्थळी आचार्य म्हणत आहेत की, अर्जुनाचा महान शोक व मोह आत्म-ज्ञानोपदेशाशिवाय इतर कमानेंहि नष्ट होणे अशक्य आहे हे लक्षात घेऊन, अर्जुनाला त्या शोकमोहातून मुक्त करण्याच्या इच्छेने त्याला आत्मज्ञानार्थ प्रवृत्त करीत 'अशोच्यान्' इत्यादि उद्गारानी भगवान गांतोपदेशास प्रारंभ करिते झाले. म्हणजे जो ज्ञानास अनधिकारी होता त्याला ही ज्ञान-माता सांगितली गेली !

श्रीकृष्ण त्या अनुरोधानें उत्तर देत गेले आहेत. या प्रश्नोत्तरात पवित्रतम असें अध्यात्मज्ञानार्थें रहस्य श्रीकृष्णानीं अर्जुनास सांगितलें आहे. इतकेंच नव्हे तर मी तुला साप्रत जें ज्ञान सागत आहे तें किती श्रेष्ठ व पवित्र आहे याची त्यानीं अर्जुनास वारवार मुद्दाम जाणीवहि करून दिली आहे. हें जाणल्यावर या लोकां आणखी काही जाणावयाचें उरत नाही (७-२); हें अत्यंत गुह्य ज्ञान जाणल्यानें तू पापापासून (जन्ममरणचक्रापासून) मुक्ति पावशील (९-१), हें ज्ञान सर्व गुह्यात व विद्यात श्रेष्ठ, पवित्र व उत्तम आहे (९-२); हें सर्वोत्तम ज्ञान संपादन करून सर्व मुनींनीं परम मिद्धि प्राप्त करून घेतली (१४-१); वा ज्ञानाच्या आश्रयानें मत्स्वरूपाशीं एकरूप झाल्ले पुरुष सृष्टीच्या उत्पत्तिनालीहि बन्म पावत नाहीत आणि प्रलयकालीहि व्यथा (नाश) पावत नाहीत—जन्ममृत्यूपासून निःशेष मुक्त होतात (१४-२); इत्यादि प्रकारें श्रीकृष्णानीं अर्जुनास उपदेशिलेल्या त्या ज्ञानार्थें महत्त्व स्वतःच वर्णिलें आहे ! आणि अर्जुनानेहि आपल्या ध्यानात तें महत्त्व आल्याचें श्लोक ११-१ मध्ये दर्शविलें आहे !

याप्रमाणें गीतेंत भगवतानीं अर्जुनास श्रेष्ठतम ज्ञानोपदेश केला असून व प्रत्यक्ष विश्वरूपदर्शनहि दिलें असून, त्याला ज्ञानार्थ अनधिकारी मानून त्याच्यापासून कोणतेहि महत्त्वाचें अध्यात्मविषयक ज्ञान मुद्दाम लपवून ठेवल्याचें आढळून येत नाही हें पाहता, गीतेंत अर्जुनाला तात्कालिक परिस्थितीत आवश्यक अशा एका विशिष्ट कर्माचा आदेश दिला असला तर त्याचें कारण अर्जुन ज्ञानमार्गास अपात्र होता हें नव्हे हें उघड आहे. प्रत्यक्ष भगवताच्या सुपारविंदानून अत्युच्च ज्ञानोपदेश श्रवण करणारा अर्जुन अज्ञानी राहिला हें म्हणणें रास्त वायत नाही. पण इतकें कशाला, गीतेंत प्रत्यक्ष अर्जुनासाठीं कर्मादेश पण ज्ञान्यासाठीं कर्मरहित ज्ञाननिष्ठा असें द्विविध प्रतिपादन ज्याना दिसतें, त्यानींच हेंहि ध्यानात घेणें आवश्यक आहे की, हा ज्ञानोपदेश देखील गीतेंत अर्जुनास उद्देशूनच कथन केला आहे ! म्हणजे तो त्याच्या श्रवणासाठीं अधिकारी व श्रवणामुठ शनी झालाच !

ज्ञानी; पण सिद्ध नव्हे

मात्र या अर्थानें गीतोपदेश ऐकणारा अर्जुन ज्ञानी ठरत असला, तरी दुसऱ्या एका दृष्टीनें तो ज्ञानी झाला नव्हता हेहि घेणें मान्य केलें पाहिजे.

ज्ञानाचें केवळ भ्रवण ही एक गोष्ट होय; व तें बुद्धीत पूर्णपणें मुरून आचरण व वृत्ति तदनुरूप होणें ही निराळी गोष्ट होय. पहिली प्राथमिक ज्ञानावस्था होय; दुसरी अतिम होय. वाटल्यास पहिलीस केवळ 'ज्ञानावस्था' व दुसरीस 'सिद्धावस्था', किंवा पहिलीस 'शब्दज्ञानावस्था' तर दुसरीस 'पूर्णज्ञानावस्था' अर्शा नावें देऊन हा भेद व्यक्त करिता येईल. ज्ञानाचें भ्रवण (किंवा वाचन) ही पहिली पायरी होय; त्याचें मनन, निदिध्यास इत्यादि पुढील पायऱ्या होत. गीताकारानें ज्ञानप्राप्तीच्या प्राथमिक व अतिम अवस्थांचा भिन्नपणें मार्मिक उल्लेख केला आहे. 'प्रणिपात', 'परिप्रश्न', 'सेवा', या मार्गांनीं सद्गुरूकडून ज्ञान प्राप्त करून घ्यावें असें श्लोक ४-३४ मध्ये म्हटल्यावर, चार श्लोकानंतरच श्रीकृष्ण या अतिम ज्ञानावस्थेकडे वळून म्हणतात : "या लोकां ज्ञानासम पवित्र अन्य काशी नाही; तें ज्ञान योगमार्गी पुरुष कालेंकरून स्वतःच आपल्या ठायीं प्राप्त करून घेतो." (४-३८) ज्ञानावस्थेच्या प्राथमिक व अतिम अवस्थातील भेद दृष्टीसमोर न ठेवल्यास ना दोन श्लोकांत उघडच विसंगति भासू लागते. ज्ञान इतर कोणाकडून प्राप्त करून घ्यावें असें चौतिसाव्या श्लोकांत म्हटलें आहे; तर तें स्वतःच स्वतःच्या ठायीं अनुभवावें असें या श्लोकांत म्हटलें आहे. साखरेच्या पाकात कैरीच्या फोडी टाकतांच त्या मिश्रणाचा मुरवा हें नाव एका अर्थानें देण्यात येत असलें, तरी कालेंकरून त्या कैरीच्या नैसर्गिक स्वभावानुसार तो पाक फोडीत पूर्णपणें मुरवला म्हणजे तयार होणारा जो पदार्थ तोच मुरवा असेंहि म्हणता येतें. तादूळ पूर्णपणें शिजले म्हणजे तयार होणारा पदार्थ तो भात ही भाताची एक व्याख्या झाली; आणि 'चुलीवर भात शिजत आहे' या वाक्यात अभिप्रेत अखणारी भाताची दुसरी व्याख्या होय. या दुसऱ्या व्याख्येनुसार तादूळ शिजण्याच्या मार्गावर लागल्यापासूनच त्याचा भात ही सज्ञ देण्यात येते. अर्जुन उपरोक्त चौतिसाव्या श्लोकानुसार ज्ञानी झाला होता; पण अद्वैतिसाव्या श्लोकानुसार तो अद्याप ज्ञानी व्हावयाचा होता ! त्याला भवनश्चनप्राप्ति झाली तरी तेवढ्यानेच सिद्धावस्था प्राप्त झाली नव्हती, ज्ञान्याची ही अतिम अवस्था—सिद्धावस्था—केवळ गुरुपदेशभवनानें प्राप्त होत नाही; ती ज्ञान्याची त्यानेच आत्मप्रयत्नानें साध्य करून घ्यावयाची असते 'उद्धरेदात्मनात्मान' हाच त्याचा मार्ग होय; या मार्गक्रमानात 'आत्मैवह्यात्मनो बभुरात्मैव रिपुरात्मनः' हेंच खरें. ही ज्ञानाची आणि त्याचप्रमाणें योगाचीहि अतिम परिमति होय; ती केवळ भवनानें नव्हे

तर 'अग्न्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते' (६-३५) असे श्रीकृष्ण सागत आहेत. ही अवस्था केवळ एका जन्मांतच प्राप्त होते असे नव्हे; प्रयत्न अपुरा पडल्यास तो जन्मजन्मातरीं चालू ठेवावा लागतो असे श्लोक ६-४५ मध्ये म्हटलेले आहे. त्याच्या पुढील श्लोकात शान्यापेक्षाहि योगी पुरुषास अधिक ठरविले आहे; तेथे ज्ञानी शब्दाने केवळ भ्रवणज्ञानी व योगी शब्दाने पूर्ण-ज्ञानी सिद्ध असे अर्थ अभिप्रेत आहेत.

या कसोटीप्रमाणे पाहता गीतोपदेश ऐकल्यावर अर्जुन "पूर्ण ज्ञानी" झाला होता हे 'रहस्य' काराचे विधान (पृ. ३०८) मान्य होण्यासारखे नाही. तो पूर्ण ज्ञानी म्हणजे सिद्ध झाला नव्हता. शाकरसाम्प्रदायिक भाष्यकारांचे म्हणणे इतकेच असेल तर ते मान्य करण्यास हरकत नाही. परंतु याच्यापुढे जाऊन, श्रीकृष्णानी अर्जुनास ज्ञानमार्गार्थ अनधिकारी मानले व गीतेतील ज्ञानोपदेश अर्जुनासाठी नव्हता ही त्याची विधाने मात्र ग्राह्य होण्यासारखी नाहीत. जर ज्ञानाचा तो उपदेश त्याच्यासाठी नव्हता तर तो त्याला-आणि तेहि ऐन रणागणावर-कथन तरी कशाला केला ? तो काही कुणाचा सजया-प्रमाणे निरोप्या दूत किंवा बातमीदार नव्हता. जगासाठी त्या मार्गाचा उपदेश करावयाचा होता तर त्याच्या अभिव्यक्तीला एका अनधिकारी पुरुषाचे माध्यम भगवतानी कशाला निवडले असते ?

गीतेतील सिद्धावस्थेचे दाखले

पण अर्थातच जर अर्जुन स्वतः सिद्धपदवीला प्राप्त झाला नव्हता तर त्याच्या आचरणावरून सिद्धावस्थेतील व्यवहाराचा निर्णय पूर्णपणे करिता येणार नाही. यासाठी सिद्धावस्थेत कर्मे आवश्यक, अनाक्षेपाहे, किंवा सर्वस्वी त्याज्य याचा निर्णय करण्यासाठी स्वतः अर्जुनाचा प्रश्न काहीसा बाजूस ठेऊन इतर आधार घुटणे इष्ट आहे. यासंबंधात मुद्देबाबत निर्विवाद पूर्णज्ञानी व सिद्ध अशा एका महान व्यक्तीच्या कर्माचरणाचा गीतकारानी निःसदिग्ध उल्लेख केला आहे. सिद्धावस्थेचा, मोक्षाचा, कर्माची अविरोध प्रदर्शित करतांना ज्ञानेश्वर, योगेश्वर, विश्वेश्वर अशा श्रीकृष्णानी खुद्द स्वतःचाच दाखला दिला असून, कितीहि मत्तीनाथी केली तरी ज्ञानकर्ममुच्ययाचा हा भरभकम पुरावा उडवून लावणे अशक्य आहे ! याच्या आधारे 'रहस्यांत' (पृ. ३२०-२१; ६५२-५७) श्लोकमान्य टिळकांनी सर्वकर्मसंन्यासवादी गीताभाषावर केलेली

टीका योग्यच आहे. आणि तिला उत्तर म्हणून काही शास्त्रमताभिमानांनी लेखक भगवताचें स्वतःचें उदाहरण केवळ अर्जुनासारख्या अज्ञान्यासाठीं असून 'आत्मरति' शून्यांसाठीं नव्हे असा जो युक्तिवाद पुढें करतात,' तो फोल वाटतो ! ज्ञान व ऐश्वर्य याही सर्वप्रकारें परिपूर्ण असताहि, स्वतःसाठीं म्हणून अमुक एक मिळवावयाचें असें काहीहि नसताना, श्रीकृष्ण आवश्यक कर्म निरलसपणें पार पाडीतच असतात.

न मे पार्थारि कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन

नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥३-२२॥

श्रीकृष्णांनी स्वतःच्या कर्माचरणाचा उल्लेख श्लोक ४-९ मध्येहि केला आहे. आणि शिवाय श्लोक ३-२० मध्ये जीवन्मुक्त अशा जनकाची—किवहुना 'जनकादों'ची—पूणज्ञानावस्था व सिद्धिप्राप्ति त्याच्या कर्माचरणाच्या आड आली नाही असें म्हटलें आहे. मात्र श्लोक ३-२० मधील हा उल्लेख प्रस्तुत मुद्याच्या दृष्टीनें सदिग्ध आहे हें येथें नमूद केलेलें बरें. जनकादोंनी आत्मज्ञान प्राप्त होई-पावेतो कर्माचरण केलें असा, किंवा त्यानंतरहि कर्म चाडू ठेवले असाहि अर्थ या श्लोकानून निघू शकतो. शकराचार्योनी आपल्या भाष्यात या उभय विकल्पाचा उल्लेख केला आहे. आणि आत्मज्ञानप्राप्तीनंतरहि जनकादोंचें कर्माचरण चाडू होतें या अर्थाला देखील त्यांनीं हरकत घेतली नाही हें येथें उल्लेखनीय आहे.

पण याशिवायहि कर्माचा सिद्धावस्थेशीं समन्वय करणारी इतर वचनें गीतेंत जागोजाग आढळून येतात. कर्मसंन्यास आणि कार्य कर्माचरण या दोघाचा पुढील एकत्र उल्लेख यासंबंधात अवश्य पाहण्यासारखा आहे. श्रीकृष्ण म्हणतात : "अध्यात्मज्ञानयुक्त अंतःकरणानें सर्व कर्मांचा माझ्या ठायीं संन्यास

१ पाहा : ".....तेव्हा ईशकर्मांचा न्याय जीवन्मुक्तास लावणें गैर आहे. आत्मरति पुरुष निष्क्रिय होणें याचा जगाशी कांही संबंध नाही.....तेव्हा हीच गोष्ट सिद्ध होते की, जीवाची इच्छा अक्षय्यतक भगवानाचें स्वतःचें कर्मकर्तृत्वाचें उदाहरण जोवास अनुकरणाय अमून त्यानें भगवानाप्रमाणें कर्म केलेंच पाहिजे. जीवनिमित्त मृष्टीचा लय झालेच्या आत्मरति पुरुषास तो नियम लागू नाही....."—श्री. हरि नारायण नेने श्रुत 'गीतारहस्यसिद्धान्तविवेचन,' पृ. ८०-८१.

करून (सर्व कर्मांचें कर्तृत्व व भोक्तृत्व परमेश्वरार्पण करून), आणि आशा ममताचा त्याग करून निःशकपणें (शात चित्तानें) हें युद्ध कर." यात अर्जुनाला सर्व कर्मांचा 'सन्यास' उपदेशिला असून त्याबरोबरच हें आवश्यक युद्धकर्म कर असेंहि स्पष्ट सांगितलें आहे. याशिवाय, ब्रह्मपद प्राप्त करून घेणारे निष्पाप ऋषि सर्वभूतहित कार्यांत रत असतात (५-२५), कर्मफलाचा आश्रय न करिता कार्ये कर्माचरण करणारा खरा सन्यासी व योगी असतो (६-१), 'नियत' कर्मांचा सन्यास उचित नव्हे (१८-७), इत्यादि गीतावचनेंहि या स्थळीं उल्लेखनीय आहेत.

सदोष अर्जुनमानसमंथनाचा परिणाम

गीतोक्त आदर्श जीवनात कर्मास स्थान नाही या आचार्यांच्या मतांचें एक कारण आपल्यास त्यांच्या अर्जुनमानसविषयक सदोष दृष्टिकोनात सापडू शकेल असें वाटतें. अर्जुनाचा विपाद व मोह स्वजनाच्या केवळ मृत्यूबद्दल नसून त्यांच्या बंधकर्मांबद्दल होता हें पूर्वपड्यात सविस्तर दाखविलेंच आहे. परंतु आचार्य अर्जुनाच्या शोकाचा सवध आत्ममृत्युकल्पनेशींच जोडून तो शोक इतर सर्वसाधारण मानवाच्या शोकासारखा होता अस मानतात. आता, जर कोणाच्या नैसर्गिक मृत्यूमुळेच एखाद्यास शोक होत असेल तर तन्निवारणार्थ आत्मस्वरूपाचें सत्य ज्ञान हाच खरा उपाय ठरेल. अशा प्रसंगी विशिष्ट कर्म अस काही अपेक्षित नसून, अविनाशी आत्म्याचें सत्स्वरूप जाणणें हेंच मर्त्याचाच अर्थ. या दृष्टीने शोकमोहनिवारणार्थ कर्माचरण अनवश्यक ठरतें. परंतु असें म्हणावें तर गीतेंत श्रीकृष्णानें अर्जुनाला युद्धकर्म करण्याचा स्पष्ट आदेश वारवार दिला आहे. म्हणून याची सगति लावण्यासाठी अर्जुन हा सर्वसाधारण अज्ञानी मानवाप्रमाणें आत्ममताप्रस्त, कामक्रोधदूषित, अशुद्धचित्त हाता म्हणून त्याला कर्मांचा उपदेश केला असून, शुद्धचित्त शान्यासाठी मात्र कर्म सर्वस्वी त्याज्य होय असें प्रतिपादन करणें भाग आलें! परंतु हा साराच प्रकार जुडीचा व विसगतिपूर्ण वाटतो, यातली विसगति नुकतीच वर एका तळटीपेंत दाखविलीहि आहे. यस्तुतः अर्जुनाचा शोकमोह हे हरजन मरतीत याबद्दल मुख्यत्वे नसून माश्या हातून हे मारले जाण्यात मला पाप लागल अशा स्वरूपाचा असल्यानें, गीतोपदेशांत युगताच कर्मादेश र्वा युगताच शानोपदेश नसून, शानवर्णन व त्याबरोबरच त्या शानापामून धर्मपं

प्राप्त झालेल्या एका विशिष्ट कार्य कर्माच्या आचरणाचा स्पष्ट आदेश अशा उभय गोष्टी आहेत. आणि या दोन अंशांपैकी पहिला शुद्धचित्त पुरुषासाठी व दुसरा अशुद्धचित्त व्यक्तीसाठी अशी विभागणी नसून, हे उभय अंश एकाच व्यक्तीसाठी आहेत. गीतेत अर्जुनाला दिलेला कर्माचा विशिष्ट आदेश तो ज्ञानमार्गास अपात्र व केवळ कर्माधिकारी होता म्हणून दिला असें नसून, ज्या विशिष्ट परिस्थितीतून अर्जुनाचा प्रश्न उद्भवला होता त्या परिस्थितीत ज्ञान्याला काय किंवा अज्ञान्याला काय ते कर्म करणे आवश्यकच होतं म्हणून तो दिला आहे. परंतु श्लोक २-११ ला गीतेचा उपक्रम मानून तेथूनच आपल्या भाष्यास प्रारंभ करणाऱ्या आचार्यांकडून तःपूर्वाच्या विस्तृत अर्जुनमानसचित्रमाकडे झालेले दुर्लक्ष या एकंदर घोट्याव्यास अशतः तरी कारणीभूत झाले असावे असें म्हणावेसे वाटते.^१ वस्तुतः गीतेत उपदिष्ट ज्ञान कर्मविरोधी नसून कर्वाटमार्गाकूल आहे. निःशेष कर्मत्यागाची शिक्कण भारतीय तत्त्वज्ञान क्षेत्रातील इतर काही ग्रंथात असेल किंवा नसेल; परंतु तिचा आरोप गीतेवर करण्याचा शाकरसंप्रदायाचा प्रयत्न युक्त नव्हे या 'रहस्य'काराच्या टीकेशी आम्हांदि सहमत आहो.

'रहस्य'कारांचा सर्वकर्मवाद

परंतु गीतेत सर्वकर्मसंन्यास उपदेशिला नसला, तरी गीतेच्या आदेशानुसार कोणत्याच कर्माचा स्वरूपतः त्याग करण्याची आवश्यकता नसून, सर्व कर्मे आमरणान्त करीत राहावे, एक तीं सक्राम दृष्टिकोनानें न करितां पल्लत्यागपूर्वक निष्काम अंतःकरणानें करवी हे जें अगदीं उलट द्योतार्थें मत 'रहस्य'कारांनीं प्रदर्शित केले आहे तेंहि समर्थनीय वाटत नाहीं. 'रहस्य'कारांची या आशयाचा पुढील काही उद्धरणे पाहा : "शनी मनुष्यानें या जगात कसें वागावे याचे.....वैदिक धर्माप्रमाणें दोन मार्ग आहेत. पैद्यो, ज्ञान प्राप्त झाल्यावर सर्व कर्मांचा स्वरूपतः संन्यास म्हमबे त्याग करणें हा एक मार्ग असून, ज्ञानप्राप्ति झाली तरी कर्मे न छोडितां त्यांच्या पापपुण्याची

१ आणि आचार्यांच्या या दुर्लक्षार्थे धा. बापटशास्त्री असें समर्थन करितात : "हा नाम विशेष महत्त्वाचा नसल्यामुळे आचार्यांनीं त्यावर अत्यंत विरक्त-भाष्य केले नाहो." ('गीताभाष्यार्थ', पृ. १५) गीताशास्त्राचे निरूपण तो भाग वस्तुतः किती महत्त्वाचा आहे हे याचकाय आतां पटलेच असेल.

बाधा न लागेल अशा युक्तीने तीच आमरणान्त करीत रहाणे हा दुसरा मार्ग आहे. या दोन मार्गांस उद्देशूनच गीतेंत पुढे (गी. ५. २). सन्यास आणि कर्मयोग अशा पूर्ण नावे योजिली आहेत.” (पृ. ५८). “.....तरुणपर्णी यथाशास्त्र सधार केल्यावर म्हातारपर्णी कर्मे अजीवात सोडून देऊन चतुर्थीध्रम किंवा सन्यास घेणे हेंच ज्याच्या दृष्टीने अखेरचें साध्य ते स्मार्त, आणि ज्ञान व उज्वल भगवद्भक्ति याबरोबरच आमरणान्त गृहस्थाश्रमाचीच कर्मे निष्काम बुद्धीने केली पाहिजेत असें भगवताच्या उपदेशाप्रमाणे जे समजत ते भागवतया अर्थी हे दोन शब्द साख्य आणि योग, किंवा सन्यास आणि कर्मयोग या शब्दाशी अनुक्रमे समानार्थक होतात.” (पृ. ३४०) “..... “ज्ञानी पुरुषानेहि सर्व प्रापचिक कर्मे निष्काम बुद्धीने करून सामान्य जनांस सद्गर्तनाचा प्रत्यक्ष घडा घालून दिला पाहिजे” (पृ. ३६५). “चित्तशुद्धि झाल्यावर स्वतःकरिता जरी विषयोपभोगरूपी व्यवहार तुच्छ झाले तरी लोकसप्रहार्य तेच व्यवहार केवळ स्वधर्म किंवा कर्तव्य म्हणून निष्काम बुद्धीने करणे जरूर आहे.” (पृ. ४६४) “ज्ञानमूलक, भक्तिप्रधान व आमरणान्त निष्काम कर्मपर धर्म भगवतांनी गीतेंत उपदेशिला आहे, व यातच कर्माकर्मशास्त्राचा सर्व इत्यर्थ आलेला आहे.” (पृ. ४६८).

गीतेला अंशतः कर्मत्याग मान्य

सिद्धावस्था प्राप्त झाल्यावरहि पूर्वीचीं सर्व कर्मे—‘गृहस्थाश्रमाचीच कर्मे’, ‘सर्व प्रापचिक कर्मे’, फार काय ‘विषयोपभोगरूपी व्यवहार’ देखील—(निष्काम होऊन) आमरणान्त करीत राहावे असा आशय वरील उद्धरणांत स्पष्टपणे व्यक्त होत आहे. ज्ञान्यानें सर्व कर्मांचा त्याग करावा या मताच्या अगदीं उलट त्यानें सर्व कर्मे करीत राहावे असें हे मत आहे. आमच्या अल्प-मतीस असे वाटते की, गीतेच्या उपदेशानुसार ‘सिद्धानेंच तर काय पण साध-कानेहि किती तरी सामान्य कर्मांचा स्वरूपतः म्हणजे प्रत्यक्ष त्याग करणे आवश्यक आहे जीं कर्मे केवळ कामवासनेवरच आधारभूत असतात त्यांचा, वृत्ति निष्काम झाल्यावर, प्रत्यक्ष त्याग अपरिहार्यच आहे. कोणत्याहि कर्मांचा त्याग आवश्यक नाही, शत्रूच्या तोफेचें केवळ ताड फिरवून तीच शत्रूवर रोखारी तद्दत्त वृत्तीतली सक्रामता काढून तिला कामविन्मुल देलें म्हणजे मोक्ष-विगेची टरगारी पूर्वीचीच सर्व कर्मे मोक्षानुद्द होऊन ती अवश्य आमरणान्त

आचरीत राहावे हे ' रहस्य 'काराचें मत निर्दोष नाही, व गीताकाराचा तसा अभिप्रायहि नाही. जीं कर्में सकाम व निष्काम या उभय वृत्तींनीं केलीं जाऊ शकतात त्याच्या बाबतीत असें म्हणता येईल कीं, त्याचा प्रत्यक्ष त्याग न करिता, फक्त तीं सकामतेऐवजीं निष्कामवृत्तीनें करावीं. परंतु याउलट काही कर्में अशीं असतात कीं, त्याचा सभव केवळ सकामवृत्तीतच असल्यानें, त्या वृत्तीचा त्याग केल्यावर तीं चालू ठेवण्याचा प्रश्नच उरत नाही. एखाद्याचा आवश्यक आहार चार पोढ्या असता तो भाणखी दोन पोढ्या केवळ जिव्हा-लौल्यामुळे खाऊ चाहतो. आता, त्यानें आपला आवश्यक आहार केवळ जिव्हा-सौख्यार्थ ग्रहण न करिता " शरीरमाद्य खलु धर्मसाधनम् " या निष्काम कर्तव्यबुद्धीनेच ग्रहण करित जावा असें म्हणता येईल. परंतु त्या आहारा-व्यतिरिक्त तो जें खातो तेहि त्याने सकामतेऐवजीं निष्कामतेनें खात असावे असें म्हणण्यात काय हरशील ? वृत्ति निष्काम झाली कीं तें कर्म अजीवात गळू नच पडेल न्यायाधीशाने आपलें न्यायदानाचें कर्तव्य सकामतेनें न करिता कर्तव्यबुद्धीनें बजावीत असावे अस म्हणता येईल. पण त्याला जर लाच खाण्याची सवय असेल तर त्यानें तेंहि तसेंच चालू ठेवावे, इतकेंच कीं सकामतेऐवजीं निष्काम होऊन लाच खात राहावी, या म्हणण्यात कितीसें तथ्य आहे ?

काम्य कर्म व सकाम कर्म

या दृष्टीने पाहता कर्मांचे काम्य व निष्काम इतकेच भेद न करिता, काम्य सकाम व निष्काम असे त्रिविध भेद करणें इष्ट वाटतें. जें कर्म केवळ कामवृत्तीतच सभव असेल, वृत्ति निष्काम होताच जें करण्याचा प्रश्नच उरत नाही, तें ' काम्य ' कर्म होय. पण जें कर्म उभय दृष्टिकोनांनीं करणें शक्य असून कर्ता स्वतः मात्र सकामप्रेरित होऊन तें करितो त्याला ' सकाम ' कर्म म्हणावे. ज्ञान प्राप्त होऊन वृत्ति निष्काम झाली कीं, ' काम्य ' कर्मांचा समूह त्यागच घडून येईल, परंतु सकाम कर्में मात्र केवळ प्रेरणेची दिशा बदलून, त्याच्या ' फला 'चा त्याग करून, चालू ठेविता येतील. ' काम्य ' व ' सकाम ' कर्में यात हा असा भेद न केल्यास गीतेतील काही महत्त्वाच्या स्थलांचा सुसंगत अर्थ लागणार नाही. उदाहरणार्थ पुढील श्लोक पाहा :

काम्याना कर्मणा न्यास सन्यास क्वयो विदुः

सर्वकर्मफलस्य प्राहुस्त्याग विचक्षणाः ॥ १८-२ ॥

श्लोक १८ १ मध्ये अर्जुनानें त्याग व सन्यास यांचीं तत्त्वे भिन्नभिन्न प्रकारें जाणण्याची इच्छा प्रदर्शित केली असून, त्याच्या उत्तरास या श्लोकात प्रारंभ झाला आहे. याच्या पूर्वार्धात सन्यासाची व उत्तरार्धात त्यागाची व्याख्या दिली आहे. याचा नीट विचार केल्यास यात जसें सर्वकर्मसन्यासमताचें, तसेंच कोणत्याहि कर्माचा प्रत्यक्ष सन्यास आवश्यक नाही या सर्वकर्मवादाचेंहि खडबड दिसेल सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष सन्यास न करिता फक्त फलाचा त्याग करावा हें या श्लोकाच्या द्वितीयार्धावरून निष्पन्न होतें. पण 'सर्व कर्मांचा सन्यास करावा' हें मत चूक मानलें म्हणजे 'कोणत्याच कर्मांचा सन्यास करू नये' हें विधान सिद्ध न होता 'काही कर्मांचा सन्यास करू नये' इतकेंच तर्कशास्त्रदृष्ट्या निष्पन्न होऊ शकतें.^१ आणि आनंदाची गोष्ट अशी की, काही भाष्यकारांनी चुकीचीं अनुमानें काढलीं असलीं तरी गीताकारांनी स्वतः तसें केलेलें नाही। श्लोक १८ ७ मध्ये 'नियत' कर्मांचा सन्यास करू नये इतकेंच ते म्हणतात, कोणत्याच कर्मांचा करू नये असें म्हणत नाहीत. आणि प्रस्तुत श्लोकाच्या पूर्वार्धात काम्य कर्मांच्या सन्यासाचा उल्लेख करून तोच दृष्टिकोन उलट दिशेनें व्यक्त केला आहे. हीं दोन्ही परस्परपूरक विधानें एकत्र वाचलीं म्हणजे काही (काम्य) कर्मांचा प्रत्यक्ष सन्यास करावा व काही (नियत) कर्मांचा करू नये, असें सिद्ध होऊन यात जसें सर्वकर्मसन्यासाचें तसेंच सर्वकर्मवादाचहि निरसन दृष्टीस पडतें !

जर उपरोक्त श्लोकाच्या पूर्वार्धातील 'न्यास' शब्दाचा अर्थ केवळ फलेच्छात्याग (प्रत्यक्ष कर्मत्याग नव्हे) इतकाच केला, तर पूर्वार्धातील व उत्तरार्धातील व्याख्यात भेद उरणार नाही आणि अर्जुन तर सन्यास व त्याग यातील तत्त्वे मला 'पृथक्त्वानें' साग असें म्हणत आहे. यासाठी त्या 'न्यास' शब्दाचा 'प्रत्यक्ष, स्वरूपतः त्याग' असा अर्थ करून, पूर्वार्धात काही (काम्य) कर्मांचा प्रत्यक्ष त्याग व उत्तरार्धात कर्मांच्या फलच्छेचा त्याग सांगितला

^१ आग्ल परिभाषेत बोलावयाचें झाल्यास असें म्हणता येईल : The contradictory of a universal affirmative proposition is a particular negative proposition and not a universal negative one सर्व एशियानिवासी भारतीय आहेत हें चूक असल म्हणून कोणताच एशियानिवासी भारतीय नाही हें सत्य नसून, काहा एशियानिवासी भारतीय नाहीत इतकेंच सिद्ध होतें

आहे असें मानलें म्हणजे या श्लोकाची नीट संगति लागते, या दृष्टीनें सन्यास हा केवळ काही कर्मांचाच असला तरी त्याग मात्र सर्व कर्मांना लागू आहे; यासाठीं उत्तरार्धात 'सर्वकर्मफलत्याग' असा यथार्थ प्रयोगहि वापरला आहे. 'त्यागा'ची कल्पना 'सन्यासा'पेक्षा अधिक व्यापक आहे. सर्व कर्मांच्या फलाचा त्याग करावयाचें म्हटलें कीं, काही (काम्य) कर्मांवर त्या त्यागाचा विशेष तीव्र परिणाम होऊन तीं समूळ गळूनच पडतात-त्याचा 'सम्यक् न्यास' म्हणजे सन्यास घडून येतो. उलट जीं कर्मे काम्य नाहीत तीं प्रत्यक्षतः गळून न पडता केवळ निष्काम वृत्तीनें केलीं जातात. काम्य कर्मांच्या बाबतीत त्यागाची परिणति सन्यासात होते; शेष कर्मांच्या बाबतीत त्याग हा त्यागावस्थेंतच राहतो. गीतेच्या आदेशानुसार फलत्याग केला म्हणजे प्रत्यक्ष त्याग असा कोण-त्याच कर्मांचा करावा न लागता सर्व कर्मे पूर्ववत् चालू ठेविता येतात हे मत कसें यथार्थ नाही हे या विवेचनावरून दिसून येईल.

कर्मांची जाति व व्यष्टि

परंतु, फलत्याग केल्यावर कोणत्याहि कर्मांचा प्रत्यक्षतः सन्यास करण्याची आवश्यकता नाही या समजुतीत आणखीहि एक सूक्ष्म हेत्वाभास आहे. या समजुतीस व्यक्त करणारे लेखक कर्मांची व्यष्टि व जाति यात घोटाळा करित असतात. फलत्याग करावयाचें ठरविल्यावर कर्मांच्या जातींना घोळा येणार नाही हेहि जरी मान्य केलें तरी त्या जातीचें जें विशिष्ट कर्म एखादी व्यक्ति आचरीत असेल तें गळून पडू शकेल. मनुष्यजाति चिरकाल टिकणारी असली तरी मनुष्य व्यक्ति तशी नाही. समष्टि कायम राहिली तरी व्यक्ती मात्र गळतच असतात. त्याचप्रमाणें कर्मफलत्यागाचें तत्त्व मान्य केल्यावर कोणतेहि कर्म तत्त्वतः काही एका विशिष्ट परिस्थितीत निष्कामवृत्तीनें आचरणें शक्य मानलें, तरी तशी परिस्थिति ज्या व्यक्तीच्या जीवनात प्रत्यक्ष उपलब्ध होत नाही तिला मात्र त्या कर्मांचा समूळ त्यागच करावा लागेल. याचें एक सुलभ उदाहरण पाहा. समजा, एक जण रोज केवळ स्वमनरुद्धनार्थ बराच वेळ पचे खेळत असतो. आता त्यानें कर्मफलत्याग आचरावयाचें म्हटल्यास तो तें कर्म चालू ठेऊ शकेल किंवा त्याला तें त्यागावेंच लागेल ? उपरोक्त समजुतीप्रमाणें, त्यानें हे कर्म समूळ न त्यागता फक्त सकामतेपेवजीं निष्कामतेनें करावें म्हणजे झालें ! पण निष्कामतेनें पचे खेळणे म्हणजे काय ? एखाद्या आजारी मनु-

ध्याच्या आवश्यक मनोरजनार्थ प्रसर्गां स्वतःचीं इतर महत्त्वाचीं कामे बाजून सारूनहि कोणी कर्तव्यभावनेनें पत्ते खेळेल तर त निष्काम कर्म होईल म्हणजे काय की, गीतोक्त कर्मफलत्यागाच्या सिद्धातानें पत्ते खेळण्याच्या कर्मांत बाधा न पोचता केवळ त्याचा दृष्टिकोन बदलतो. तो सिद्धात मान्य करूनहि तें कर्म या लोकीं टिकू शकतें. परंतु आता या स्थळीं ध्यानात ध्यावयाची महत्त्वाची गोष्ट अशी की, हा सर्व त्या कर्माच्या जातिस्वरूपाचा विचार शाला. पत्त्याचा खेळ ही कर्मजाति फलत्यागानंतरहि अस्तित्वात राहू शकेल. काही एका विशिष्ट परिस्थितीत या कर्माचें निष्काम आचरण तात्त्विक दृष्ट्या शक्य असल्यानें मानवी इष्ट कर्माच्या यादींत या कर्मजातीच नाव चालू राहू शकेल. पण ज्या व्यक्तीच्या प्रत्यक्ष जीवनात तशी विशिष्ट परिस्थिति नसेल, त्या व्यक्तीला मात्र (तिनें फलत्याग आचरावयाचा म्हटल्यास) या कर्माचा समूळ त्यागच करावा लागेल. ज्या व्यक्तीच्या निकट वर उल्लेखिल्याप्रमाणें कोणी आजारी मनुष्यच नसेल, तो पत्त्याचा तसा निष्काम खेळ कसा खेळू शकेल ? अशा व्यक्तीला आपला पत्त्याचा काम्य खेळ मुळातच सोडावा लागेल. म्हणजे कर्मफलत्यागाची कसोटी लावली तर पत्त्याचा खेळ ही कर्मजाति कर्मशास्त्रात चालू राहिली तरी किती तरी व्यक्तींचे खेळ मात्र बंद पडतील, त्यांच्या वैयक्तिक क्षेत्रात या कर्माच्या सवधात केवळ 'त्याग'च नव्हे तर प्रत्यक्ष 'संन्यास' हि अवलंबावा लागेल एखाद्या अपवादात्मक परिस्थितीत देशहितार्थ असत्य भाषा किंवा हिंसा समर्थनीय असली व म्हणून कर्मफलत्यागाच्या कसोटीनंतरहि कर्माच्या या जाति कर्मशास्त्रातून सर्वस्वी न गळाल्या, तरी शेकडों व्यक्तींच्या अशा कृती मात्र गळून पडतील. निष्काम होऊन प्रत्येक व्यक्तीनें हीच कर्मे आचरीत राहावें असें प्रत्येक वेळीं म्हणता येणार नाही. कारण, आपण मागें पाहिल्याप्रमाणें, आदर्श निष्काम कर्माची कल्पना केवळ अभावात्मक नसून—तिच्यात सक्रामतेचा अभाव असतो इतकच केवळ नसून—तिच्या मागें एखादा प्रत्यक्ष स्वार्थेतर हेतु असतो. ज्या कर्मानें असा एखादा हेतु कोणा व्यक्तीच्या परिस्थितीत साध्य होण शक्य असेल ती व्यक्ति तें कर्म निष्काम बुद्धीनें करू शकेल परंतु तशी परिस्थिति ज्या व्यक्तीला उपलब्ध नसेल तिला तें कर्म समूळ त्यागावेंच लागेल याप्रमाणें जातिरूप कर्म व व्यष्टिरूप वैयक्तिक कर्म यातील हा महत्त्वाचा भेद ध्यानात घेतला, तर वृत्ति निष्काम झाली म्हणजे कोणत्याहि कर्माचा स्वरूपत संन्यास

करण्याची आवश्यकता नसते या विधानातील हेत्वाभास समजून येईल.^१ हे विधान करणारे कर्माचा जातिदृष्टीने विचार करित असतात; उलट गीताकार प्रस्तुत श्लोकातील 'संन्यासा'च्या व्याख्येत कर्माचा व्यष्टिस्वरूपात विचार करित आहेत !

गीताकाराना काही अशाने प्रत्यक्ष कर्मत्याग मान्य आहे हे आणखीहि एका स्थळावरून दिसून येते. श्लोक १८-३ मध्ये 'त्याग' शब्दान्वे स्पष्टीकरण करिताना प्रथम दोन भिन्न मताचा उल्लेख करून ते म्हणतात : " कित्येक विद्वान् कर्म (मुळातच) सद्योप असंन्यासेन त्याचा (सपूर्ण) त्याग करावा असे म्हणतात; तर इतर कोणी म्हणतात की, यज्ञ दान व तप याचा त्याग करू नये." यानंतर यातला कोणता पक्ष स्वतःला मान्य आहे हे 'निश्चितपणे' सांगतात :

यज्ञदानतप.कर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत्

यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥ १८-५ ॥

एतान्यपि तु कर्माणि सङ्ग त्यक्त्वा फलानि च

कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ १८-६ ॥

[यज्ञ, दान व तप हीं कर्मे त्याज्य नसून कार्यच आहेत (अवश्य केली पाहिजेत) यज्ञ, दान आणि तप हीं शहाण्यास पावनकारक आहेत-५. (मात्र) हीं कर्मे करावयाचीं तीं देखील त्याज्यविषयीच्या आसक्तीचा व त्याच्या फलाचा त्याग करून करावी असे, अर्जुना, माझे निश्चित व उत्तम मत आहे -६]. यात माझ्या मताने कोणत्याच कर्माचा त्याग उचित नव्हे असे म्हटले नसून

१ एकाच वस्तूच्या व्यष्टि व समष्टि स्वरूपात धोटाळा केल्यास कशी चुकीची अनुमाने तयार होतात पाहा :

जे दरवर्षी नापास होतात ते कधीच उत्तीर्ण होत नाहीत.

विद्यार्थी दरवर्षी नापास होतात

∴ विद्यार्थी कधीच उत्तीर्ण होत नाहीत !

यात प्रथम विधानात ('व्याप्ती'त) 'जे' हा शब्द व्यष्टिस्वरूपी वापरला असून पुढे 'विद्यार्थी' शब्द मात्र तसा वापरला नाही, व म्हणून हास्यास्पदता निर्माय झाली आहे ! आता याच्या उलट उदाहरण पाहा : दरवर्षी विद्यार्थी प्रवेशपरीक्षेस बसतात, क्ष हा एक विद्यार्थी आहे, म्हणून, क्ष हा दरवर्षी प्रवेशपरीक्षेस बसतो !

र्षीं कर्मै यश्च, दान व तपस्वरूपी—भूणजे प्राप्त परिस्थितीत कार्य अर्शी—अस-
तील तेवढ्याचाच त्याग वर्ज्य म्हटला आहे. परंतु असें असता स्वतःचा सर्वकर्म-
वाद सिद्ध करण्यासाठी 'रहस्य'कार यातील 'यश्चदानतपःकर्म' या पदाचा अर्थ
'यश्च, दान, तप आणि कर्म' असा करूं पाहत आहेत ! जणू काय यश्च, दान,
तप हीं कर्में नसून, कर्मांचा वरील श्लोकात स्वतंत्र उल्लेख आहे ! परंतु हा अर्थ
उघडच चूक आहे. उपरोक्त पाचव्या श्लोकाच्या पूर्वार्धाचें समर्थन उत्तरार्धात
केलें असून त्यांत यश्च दान व तप हीं पवित्र असतात असा त्याचाच विशिष्ट
उल्लेख केला आहे. पूर्वार्धातील कर्म शब्द स्वतंत्र अर्थवाहक मानल्यास त्या
कर्मांच्या समर्थनपर उत्तरार्धात काहीच दिसत नाही. यासाठी 'एतान्यपि तु
कर्माणि'चा 'इतर निष्काम कर्मांप्रमाणें हीं यश्चदानादि कर्में सुद्धा' असा
'रहस्य'कारानां दिलेला अर्थ सांप्रदायिक आम्रहाचा वाटतो. वस्तुतः तेथें
यश्च दान व तप या तीन कर्मांचा उल्लेख असून, असाच उल्लेख श्लोक
८-२८, १७-२४, व १७-२५ मध्येहि आढळतो. इतकेंच कीं गीताकाराचे या
तीन शब्दांचे अर्थ व्यापक असून, 'या शब्दत्रयीनें "कार्य कर्म" सूचित
करण्याचा त्याचा हेतु आहे. हीच गोष्ट याच्या पुढेंच सातव्या व पुनः नवव्या
श्लोकातील "नियत कर्म" या शब्दप्रयोगानें दिग्दर्शित केलेली आहे.

गीतोक्त योगावस्था

गीतोक्त आदर्श जीवनात काही प्रमाणात कर्मांचा प्रत्यक्ष संन्यास आव-
श्यक आहे हें याप्रमाणें पाहिलें. निष्काम वृत्तीनें का होईना पण कर्माचरण
'आमरणान्त' अविरत चालू ठेवलेच पाहिजे असा गीताकाराचा आम्रह आहे
असें आढळून येत नाहीं. आमरणान्त (निष्काम) कर्म करण्याचा आम्रह
घरणे भूणजे कर्मांच्या ठायीं आसक्तीच नव्हे तर काय ? जी व्यक्ति असा
आम्रह घरेल तिची फलाच्या ठायीं नसली तरी कर्मांच्या ठायीं आसक्ति शिळ
आहे असें भूणावें लागेल. परंतु गीताकारानां फल व कर्म या उभयतांचे विपरी
अनासक्त राहण्याचा स्पष्ट उपदेश केला आहे. कर्मांचे ठायीं अनासक्ति भूणजे
त्यांच्या फलाविपरी अनासक्ति असें समीकरण कांहीं जण माहीत असले

१ यज्ञांचे विभिन्न प्रकार चवथ्या अध्यायांत श्लोक २२ ते ३३ मध्ये गीताकारानां
बर्णित आहेत. तपांचे प्रकार सतराव्या अध्यायांत श्लोक १४, १५, १६ मध्ये
दिले आहेत.

तरी तें मूळ गीतावचनास अनुसरून नाहीं. गीतेत या दोन अनासर्कांचा पृथक् उल्लेख केलेला आहे. उदाहरणार्थ पुढील स्थळ पाहा :

यदा हि नेद्रियार्थेषु न कर्मस्वनुपज्यते
सर्वसंकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदोच्यते ॥ ६-४ ॥

शुभाशुभफलैरेव मोक्ष्यसे कर्मबंधनैः
संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥ ९-२८ ॥

[जेव्हा साधक इन्द्रियाच्या (सुखदुःखकारक) विषयामध्ये, व (शिवाय) कर्मांचे (हि) ठायीं आसक्त न होऊन आपल्या सर्व संकल्पांचा संन्यास करितो तेव्हा तो योगारूढ झाला असें म्हणतात ६-४. अशा प्रकारें आचरण केल्यानें (कर्म करूनहि) शुभाशुभफलापासून व कर्मांच्या बंधनापासून तू मुक्त होशील; आणि संन्यास व योग यांनीं (अथवा, संन्यास वा योग या कोणत्याहि नावाने जी सर्वोपिली जाऊं शकते त्या अवस्थेनें—पहा ६-२) संपन्न असा तू (जन्ममरणचक्रापासून) मुक्त होऊन मला येऊन मिळशील. ९-२८]. याशिवाय श्लोक ३-३०, ४-१४, ९-९, १८-६ व १८-९ मध्ये कर्मविषयक-आसक्ति व फल यांचा केलेला स्वतंत्र उल्लेखहि पाहण्यासारखा आहे.

या अशा वचनावरून गीताकार फलविषयक अनासक्तीहून कर्मविषयक अनासक्ति भिन्न मानीत आहेत हें दिसून येते ^१ आदर्श जीवनावस्थेत केवळ

१ या दृष्टीनें आम्ही यथे एक पाठभेद सुचविण्याचें घाट्ये करितों ! श्लोक २-४७ चा चतुर्थ चरण ' मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ' असा रूढ असून आम्हीहि या प्रथातील विवेचनार्थ तोच गृहीत धरला आहे. परंतु गीताकाराचें मूल चरण ' मा ते सङ्गोऽस्तु कर्मणि ' असें तर नसेल ? असें चरण त्या श्लोकास उत्कृष्ट प्रकारें वसतें. या चरणानें त्या श्लोकाच्या उत्तरार्धातून ' कर्मांच्या फलाच्या ठायीं आसक्ति ठेऊ नकोस आणि कर्मांच्या ठायीं देखील आसक्ति ठेऊं नकोस ' हा द्विविध ध्वनि वाहिर पडतो ! आणि हा पुढल्या म्हणजे ४८ व्या श्लोकाशीहि वरोवर जुळतो त्यात सङ्ग टाकून कर्म करण्याचा आदेश दिला आहे तेथे संग म्हणजे ' अकर्मणि सङ्ग ' असा अर्थ कोणीच करीत नसून ' कर्मणि सङ्गः ' हा अर्थ तेथेहि लागू पडतो. शिवाय, वरील पाठभेदाच्या पार्श्वभूमीत श्लोक २-४९ चा पूर्वार्धहि अधिक सार्थ ठरतो बरें, या चरणाच्या रूढ स्वरूपानें अर्जुनाचा श्लोक ३-१ मधील प्रश्न बराचसा निरर्थक ठरतो; वरील सूचनेनें तो संभव

प्रथम प्रकारचीच अनासक्ति असून चालणार नाही; त्याशिवाय द्वितीय प्रकारचीही अनासक्ति आवश्यक आहे. या अत्यंत महत्त्वाच्या गोष्टीस लक्षात घेऊन आता गीताप्रणीत अतिम योगावस्थेची ठोकळ लक्षणं येथे दिव्वांगित करण्याचा यथामति प्रयत्न करून पाहू. गीतोक्त योग हा सर्वकर्मत्यागमयहि नव्हे व त्याचप्रमाणे सर्वकर्मपरहि नव्हे. त्या अवस्थेत कर्म सोडण्याचाहि आग्रह नसतो व करण्याचाहि आग्रह नसतो. तो योग म्हणजे चित्ताची संपूर्ण निर्विशेष साम्यावस्था होय. परम शांतीचे ते मंगल धाम होय. विश्वांतील यच्चयावत् द्वंद्वांच्या अतीत जाणारी सर्वत्र समदृष्टि तेथे निर्मळ आनदाचा दैवी प्रकाश पाडोत असते. शीतोष्ण, मानापमान, शत्रुमित्र, सुखदुःख इत्यादि द्वंद्वांवद्दलच नव्हे, तर कर्म आणि अकर्म या महान द्वंदावद्दलहि योगी समाचित्त असतो. अहंभोक्तृत्वावद्दलच नव्हे तर अहंकर्तृत्वावद्दलहि तेथे उदासीनता व अविरोधता असते. कर्म करण्याची इच्छा व न करण्याची इच्छा या द्वंदाविपर्याहि योगी पुरुषाचे चित्तात समभाव असतो. प्राप्त परिस्थितीत कर्म आवश्यक असेल तर तो चित्ताची समता ढळू न देतां तें कर्म योग्य प्रकारे, परिणामांचा निष्काम सारासारविचार करून, शेवटपावेतो पार पाडेल; अन्यथा, कर्म करण्याचा प्रसंग प्राप्त झाला नाही म्हणून तो मनांत खंत करीतहि न वसतां आत्मध्यानस्थ व नित्यवृत्त होऊन राहिल. अनाश्रित होऊन कार्य कर्म करण्यास तो तयार असेल; परंतु मी सदैव आमरणान्त कर्माचरणांतच रत राहीन असाहि आग्रह तो धरणार नाही.^१ कार्य कर्म करितांना

नाहीसा होतो कर्मत्याग याग्य नव्हे असे श्लोक २-४७ मध्ये सांगितल्यावर पुन त्यावद्दलच प्रश्न सुमगत ठरत नाही शेवटी, सन्न शब्द पुढे जेथे जेथे आला आहे तेथे तो कर्माला अनुलक्षून असून कर्मराहिल्याला नाही अस्तु मूळ गीतेत बदल मुचविण्याच्या इच्छेनें नव्हे, तर मूळ गीता उपलब्ध गीतेहून भिन्न तर नसेल या दृष्टीने आम्ही ही सूचना केली आहे! पुढेमागे एखाद्या जुन्या प्रतीत असा पाठभेद खरोखरच आढळला तर हा सूचना सार्थ ठरेल!

१ यासंबंधात श्लोक २-५० च्या चतुर्थ चरणाचा अन्वय 'कर्मसु कौशलम् योग' असा न करितां 'कर्मसु योग कौशलम्' असा करण्याची 'भजरी' वाराची सूचना ('प्रास्ताविक', पृ ५०-५१ पाहा) मार्मिक वाटते कर्म करितानाहि मनाचा यागस्थिति-साम्यावस्था-कायम ठरणे हीच उद्देशता होय हा अर्थ त्या

तो केवळ निष्कामच नव्हे तर निरहंकारहि असतो. चित्ताची या परा-
कोटीची संपूर्ण साम्यावस्था प्राप्त करून घेण्यास अत्यंत कठीण आहे यात
शकाच नाही. सहस्रावधि व्यर्कांत एखादाच ती प्राप्त करून घेण्याचा मना-
पासून प्रयत्न करितो; आणि अशा सहस्रावधि प्रयत्नशीलापैकी एखादाच
तिच्या प्राप्तीत सफल होतो. मात्र दीर्घ प्रयत्नार्थी ती प्रत्येकास साध्य असून
जे प्रथम विफल होतात त्यानींहि जन्मजन्मातरीं प्रयत्न चालू ठेवल्यास शेवटो
यश मिळाल्याशिवाय राहणार नाही. ही स्थिति प्राप्त करून घेणे म्हणजेच
उत्पत्तिविनाशचक्रानून मुक्त होऊन ब्रह्मस्वरूपात प्रवेश करणे होय.

इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः

निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥५१९॥

[ज्यांचे मन साम्यावस्थेत स्थिर झाले त्यानीं या लोकांचे जन्ममरणरूप
संसारसंज्ञिकले, कारण ब्रह्म हे निर्दोष आणि सम असल्याने ते (समाचित्त
पुरुष) ब्रह्मस्वरूपात स्थित (प्रविष्ट) झालेले असतात]. चित्ताच्या या आदर्श
साम्यावस्थेला गीताकार साहाय्या अभ्यासात पुढील मार्मिक उपमा देतात (श्लोक
६-१९) : “वायुरहित स्थळीं ठेवलेल्या दिव्याची ज्योत जशी निश्चल असते,
ती उपमा आत्मचित्तनपर योगात रत असणाऱ्या योग्याच्या सयत चित्ताला (बाह्य
विषयापासून आवरून अतर्मुक्त केलेल्या चित्तवृत्तीला) टिळी जाते.”^१ ही स्थिति
प्राप्त झाल्यावर आणखी मिळवावयाचे तें काय राहिले? गीताकार म्हणतात,
“ही अवस्था प्राप्त झाली असता अन्य कोणताहि लाभ ति-साहून अधिक
वाटत नाही, आणि तें स्थिर झाल्यावर विशाल अशा दुःखानें देखील योगी
विचलित होत नाही” (६-२२). असा योगी कर्माचरण करील तें त्याला
स्यतःला त्याची हीस किंवा लालसा आहे म्हणून नव्हे; तर प्राप्त परिस्थितीत
तें कर्म आवश्यक असतें म्हणून. जवळ आजारी मनुष्य असला तर तो त्याची
सेवा करील; परंतु तसे नमेल तर आपले निष्कामसेवा प्रत अस्तव्हा चालविण्या-

अन्वयातून निघतो. मात्र या अन्वयानुसार ‘योग’ म्हणजे ‘कर्मयोग’ राहत
नसून स्वतः ‘भजरी’कारानींहि ते मान्य कले आहे! या अन्वयानें गीताकार
योगाचा कर्माचरणाची कायमचा सवध नसून प्रासंगिक आहे हे निर्दर्शनास येते

१ हांचे उपमा वास्तव्यात महाभारतकारानीं इतरत्रहि वापरली आहे : पद्म
शान्तिपर्व २४६-११, २०६-१८; २१६-१९.

सार्थी तो आज्ञान्याच्या शोधार्थ हिडत फिरणार नाही ! यासार्थी ज्यावेळेस प्रातः परिस्थितीत कर्माचरण आवश्यक नसेल, त्यावेळेस आमरणान्त कर्माचरणाचा आग्रह न घरिता असा योगी काय करितो तें पाहा :

योगी युञ्जीत सततमात्मान रहसि स्थितः

एकाम्री यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥ ६-१० ॥

[योगी पुरुषाने एकटे एकान्तसेवन करून, चित्ताचें व देहाचें नियमन करून, सर्व लौकिक इच्छालोभ सोडून, सतत स्वतःला (साम्यचित्तस्वरूपी ध्यानमय) योगात गढवून ठेवावें]^१. या दृष्टीने परिस्थित्यनुरूप त्याला कार्य कर्मप्रेरणा होत असची तरी तत्त्वतः त्याच्या चित्तातील सर्व कर्मांचा, केवळ फलेच्छा-चाच नव्हे तर कर्मप्रवृत्तीचाहि, लय झालेला असतो. तो ' योगसंन्यस्तकर्मा ' (४४१) असतो. सर्व कर्मांची त्याच्या चित्तात आत्मज्ञानाचे ठायी परि समाप्ते झालेली असते. तो प्रसंगवशात् कार्य कर्म करीत असूनहि अतरी सदैव अकर्ता असतो. ज्ञानाग्नीच्या योगी त्याचीं सर्व कर्म मुळापासून भस्मसात् झालेलीं असतात. ज्ञाननिष्ठा व कर्मनिष्ठा, साख्य आणि योग, कर्मसंन्यास आणि कर्माचरण याची हा अंतिम परिणतावस्था व एकवाक्यता होय. मान-वाचें तें अंतिम ध्येय, परम साध्य, आदर्श जीवन आणि आदर्श मरणहि होय !

योग म्हणजे कर्मयोग नव्हे, ' बुद्धियोग '

स्वतः गीताकारांनी या योगावस्थेला कर्मयोग असे स्पष्ट न म्हणता केवळ ' योग ' इतकेंच वारवार म्हटलें आहे. ' कर्मयोग ' शब्द गीतेत एक श्लोक ३-३, ३-७, ५-२ आणि १३-२४ या चार स्थळांचे आला आहे. पैकी ३ ३, ५-२ व १३ २४ या स्थळां तो अनेक इष्ट मार्गोपैकी एक या अर्थानें आला आहे भिन्न भिन्न मोक्षमार्गांचा समन्वय करून जी अंतिम योगस्थिति

१ आमरणान्त कर्मयोगाच्या चाकोरीत हा श्लोक सहजासहजी बसणें शक्य नसल्याने ' रहस्य ' वार म्हणतात : " कर्मयोगात लागणारी साम्यबुद्धि संपादन करण्यास माधन म्हणून पातञ्जल योग या अभ्यासात वर्गिला आहे; व एकान्तवासाहि तेवढ्यापुरताच होय. " पातञ्जलयोगाला-ध्यानस्वित्ताला-केवळ कर्माचरणाचें साधन मानणारें हे विधान आश्चर्यकारक असून, श्री यापटशास्त्री याची त्यावरील टीका (' गीताभाष्यार्थ ' पृ ५६६-६७) एतदरीत रास्तच आहे.

श्रीकृष्णानीं गीतेत उपदेशिली आहे तिला उद्देशून कर्मयोग शब्द वापरल्याचें आढळत नाहीं. श्लोक ३-३ मध्ये 'कर्मयोगेण योगिनाम्' अस म्हणून कर्मयोगास योगाचें साधनच म्हटलें आहे. १ योग म्हणजे कर्मयोग म्हटल्यास येथें नीट अर्थ लागणार नाहीं. कर्मयोगाचे ठायीं कर्मयोग्याची निष्ठा असते या विधानात स्वरास्य तं काय ? उलट, कर्मयोगमार्गाचें ठायीं योगी पुरुषाची निष्ठा असते हें म्हणण्यातच योगी हा कर्मयोग्याचा उपयोग करणारा पण शेवटीं त्याच्याहि पलीकडे जाणारा असतो हें निष्पन्न होतें. हीच गोष्ट श्लोक ६-३ व ६-४६ वरून दिसून येते. श्लोक ३-७ वरूनहि कर्मयोगाचें पालन हें 'नैष्कर्म्य', 'सिद्धि' (पाहा ३-४) अशा स्वरूपाच्या अतिम ध्येयाकडे नेणारें प्रशस्त साधन आहे, तिकडे जाण्याचा तो उपाय आहे, हेंच निष्पन्न होतें. ती अतिम ध्येयावस्थाच कर्मयोगमय आहे असें प्रस्थापित होत नाहीं. सिद्धि प्राप्त करून घेण्यासाठीं मिथ्याचार आचरणान्यापेक्षा कर्मयोग आचरणारा श्रेष्ठ असा अर्थ त्या श्लोकानून ग्रहण करिता येतो. वरें, तेथें साधकाचेंच नव्हे तर सिद्धाचेंहि वर्णन आहे असें मानलें तरी त्यात कर्मयोगाप्रोवरच वापरलेल्या 'असक्त' विशेषणाकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाहीं. हा पुरुष नुसताच कर्मयोगी नसतो तर कर्मयोगाचें 'असक्त' वृत्तीनें पालन करणारा असतो. या विशेषणानें कर्तृत्वासक्तीचाहि अभाव गर्हात घरल्यास, असक्त कर्मयोगाचरण म्हणजे बुद्धियोग होईल ! श्लोक ५-२ मध्ये कर्मयोगाला कर्मसंन्यासापेक्षां श्रेष्ठ मानलें असलें तरी 'निःश्रेयसकर' इतकेंच म्हटलें आहे. म्हणजे कर्मयोग हें अतिम निःश्रेयसावस्थेकडे घेऊन जाणारें उत्कृष्ट साधन आहे; स्वतःच ती अवस्था नव्हे. तेराव्या अध्यायाच्या नंतर तर 'कर्मयोग' शब्द कोठेंच आला नाहीं.

याउलट, उपरोक्त आदर्श योगावस्थेला उद्देशून स्वतः गीताकारानीं दुसराच एक विशिष्ट शब्द वापरला आहे. मुखातीसच श्लोक २-४९, ५०, ५१ मध्ये त्यानीं तिला 'बुद्धियोग' अस नांव देऊन केवळ कर्मयोगाहून तिची भिन्नता सूचित केली आहे. पुढें श्लोक ६-४३ मध्ये पुनः 'बुद्धियोग' शब्द आला आहे. परंतु याहीपेक्षा पुढील दोन नि.मशिष्य उद्देशून पाहिले म्हणजे याविषयी शका राहत नाहीं. दाशान्ता अध्यानात श्रीकृष्ण म्हणतात :

तेषां सततयुष्मनां भजतां प्रीतिपूर्वकम्

इदामि बुद्धियोग त येन मानुषयान्ति ते ॥ १०-१० ॥

[प्रीतिपूर्वक माझा भजनपूजनकथनादिकांत सतत रममाण असणाऱ्या त्या व्यक्तींना मी तो (आतापावेतो वर्णिलेला) बुद्धियोग देतो; त्यामुळे ते मला येऊन पोचतात]. आणि शेवटीं गीतोपदेशाच्या उपसंहारात पुनः म्हणतात :

चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः

बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तः सततं भव ॥ १८-५७ ॥

यात अर्जुनाला उपदेशिलेल्या योगमार्गाला बुद्धियोग हेंच नाव स्पष्टपणे दिलें आहे. ईश्वरप्राप्तीचा, अतिम ध्येयसिद्धीचा, तोच एक मार्ग होय. गीताकाराचा योग हा कर्मयोग असता तर तो शब्द येथें सहज वापरता आला असता. परंतु गीतोक्त बुद्धियोग हा वस्तुतः केवळ कर्मयोगाच्याहि पलीकडे जाणार आहे. या बुद्धियोगात केवळ फलाविपर्ययच नव्हे तर प्रत्यक्ष कर्माबद्दलहि अनासक्ति असते, आणि तरीहि आवश्यक कार्य कर्मांचे आचरणहि असते.

गीतेतील 'योग' म्हणजे सदैव कर्मांतच रत असण्याची अवस्था नसून चित्ताची उपरोक्त संपूर्ण साम्यावस्था होय हें आणखीहि इतर वचनावरून स्पष्ट होतें. या अवस्थेच्या वर्णनपर सहाव्या अध्यायातील काही श्लोकांचा उल्लेख वर आलाच आहे. शिवाय श्लोक ६-२३ मध्ये गीताकार म्हणतात : "दुःख-प्राप्तिवियोगाच्या (पूर्ण दुःखाभावाच्या) त्या अवस्थेला योग असें जाणवें; मनात कटाळा न मानता दृढनिश्चयानें त्या योगाचें पालन करावें." यात योगाचें 'दुःखरहितत्व' हें लक्षण आमरणान्त कर्म करावयास सांगणाऱ्या कर्मयोगापेक्षा उपरोक्त बुद्धियोगालाच अधिक लागू होतें. भगवतांनी या स्थितीचें अत्यंत सुंदर वर्णन केल्यानंतर अर्जुनाच्या उद्गारातहि योगाची हीच कल्पना व्यक्त झाली आहे. 'समत्वरूपी हा जो योग तुम्हीं सांगितला तो मनाच्या चंचलतेमुळे स्थिर टिकेल असें मला दिसत नाहीं,' असे अर्जुन तेथें म्हणतो (६-३३). हे उद्गार बुद्धियोगाला अनुलभून आहेत हें उघड आहे. परंतु तरीहि श्रीकृष्णांनी गीतेच्या द्वारे मानवांपुढे ठेवलेल्या या परम अंतिम रहस्याला, बुद्धीच्या व चित्ताच्या संपूर्ण साम्यावस्थेला, काही भाष्यकार^१ आमरणान्त (आणि तेहि सासारिक, विषयोपभोगरूपी, गृहस्थाश्रमी, इत्यादि सर्व प्रकारच्या) कर्मांचरणात रत होण्यास शिष्टविद्याच्या कर्मयोगाच एक साधन मात्र मानात आहेत ही खरोखर खेदान्नी गोष्ट होय !

१ उदाहरणार्थ, 'गीतारहस्य', श्लोक ६-१७, २८ वरील टीपा पाहा.

महाभारताचें प्रमाण

जाताजाता या स्थळीं आणखी एक मुद्दा विचारात घेऊ. महाभारताच्या शान्तिपर्वातील काही उद्धाराचा गीतातात्पर्यनिर्णयार्थ अनेक वेळा आधार घेतला जातो. आमच्या मते त्या उतान्याचे सूक्ष्म परीक्षण बुद्धियोगाच्या उपरोक्त स्वरूपवर्णनासच पुष्टि देताना आढळून येईल. यासंबंधात अध्याय ३४८ विशेष महत्त्वाचा आहे. त्यात जनमेजयानें 'ईश्वराच्या एकनिष्ठ निष्काम भक्तीच्या धर्मा' विषयी केलेल्या प्रश्नास, वैशंपायनानें 'कौरवपांडवांच्या युद्ध प्रसर्गां उभय सैन्ये सज्ज झालीं असता उद्विग्नचित्त झालेल्या अर्जुनास स्वतः भगवतांनीं हा नारायणीय धर्म सांगितला' असे आठव्या श्लोकात उत्तर दिलें आहे. यावरून गीतेंत अर्जुनास उपदेशिलेल्या धर्माचें प्रमुख स्वरूप 'ईश्वराचे ठायीं अनन्यभावे चित्ताचा लय' (पाहा गीता ३-३०, ९-३४, १८-६६ इ.) हे होय असें स्वतः महाभारतकाराचेंहि मत सिद्ध होतें. कर्माचरण हें त्या धर्माचें शाश्वत स्वरूप आहे असें यावरून दिसत नाहीं. शिवाय याच्याच पुढच्या म्हणजे श्लोक ३४८ ९ मध्ये या धर्माचीं अगति म्हणजे ज्ञान व गति म्हणजे उपासना (नीळकंठी टीका पाहा) हींच दोन अंगे निर्देशिली आहेत. इतकेंच नव्हे, तर पुढें श्लोक ३४८-२१ मध्ये सुपर्ण ऋषीनें साक्षात् पुरुषोत्तमापासून हा धर्म प्राप्त करून तो ऋषि दिवसातून याच्या तीन आवृत्त्या करी व त्यामुळेच या धर्माला त्रिसौपर्ण नाव पडलें असें म्हटलें आहे. हें तीन आवृत्त्याचें वर्णन कर्माचरणापेक्षा ईश्वरध्यानालाच लागू पडतें हे उघड आहे.

अर्थात् हा धर्म सर्वकर्मत्यागी नसून प्रसंगानुसार कार्य कर्मानुकूल आहे हे वर स्पष्ट केलेच आहे. म्हणून याच अध्यायाच्या श्लोक ३२ व ६३ मध्ये या नारायणीय धर्माच्या निष्कामकर्मस्वरूपाचाहि उल्लेख आढळतो. मात्र यावरून आमरणान्त असड कर्माचरण हेंच त्याचें स्वरूप आहे असें निष्पन्न होत नाहीं. या धर्माची या अध्यायात विस्तृत परंपरा दिली असून त्याचा शेवटचा भाग गीतेंत श्लोक ४-१ मध्ये सधेपानें दिला आहे. ही परंपरा सांगून झाल्यावर श्लोक ५३ (अध्याय ३४८) असा आहे : " यतीना चापि यो धर्मः स ते पूर्वं नृपोत्तम । कथितो हरिगीतानु समास-विधिकल्पितः ". परंतु याचा अर्थ उपरोक्त गृहस्थाधर्मी धर्माहून भिन्न असा एक यतिधर्म (सर्वकर्मत्याग) गीतेंत सांगितल्या आहे असा न करितां, हाच

जो धर्म वर्तनीर्मादि आचरणीय आहे तो (महान नारायणीय धर्म) सधेपानें गीतेंत सांगितला आहे असा करणें युक्त होय. म्हणजे असें कीं, गीतेंत 'बुद्धियोग' अशी सज्ञ दिलेला हा नारायणीय धर्म गृहस्थाश्रमी व यति या उभयतानाहि श्रेयःस्वरूप आहे हेंच या ३४८ व्या अध्यायातील ८५ व्या श्लोकातहि 'श्वेताना यतिना चाह एकान्तगतिमव्ययाम्' (श्वेताना गृहस्थादी नाम्—नीलकठी माप्प) या शब्दांनी स्पष्ट केलें आहे. महाभारतकाराच्या मते खरा यति पूर्णकर्मत्यागी नसतो व आदर्श गृहस्थाश्रमी पुरुष अविरत कर्माचरणीहि नसतो. या दोघाच्या कर्मांचे स्वरूप व प्रमाण भिन्न भिन्न असलें तरी आवश्यक प्रसर्गां कार्य निष्काम कर्माचरण व सर्वकाळ ईश्वरध्यानमय साम्यचित्त हें या धर्माचें प्रमुख स्वरूप उभयतानाहि सारलेंच लागू असतें.

महाभारतकाराच्या मते यति व गृहस्थी याचेसाठीं मूलतः वेगवेगळे धर्म नाहींत ह पुढील गोष्टीवरूनहि दृष्टोत्पत्तीस येतें. सदर श्लोक ३४८ ५३ च्या पुढल्याच श्लोकात 'नारदेन सुसंप्रातः सरहस्यः ससग्रहः । एष धर्मो जगन्नाथात्साक्षान्नाराणान्नृप' (५४) असें म्हटलें असून, हे उद्गार केवळ विशिष्ट यतिधर्माविषयीं नसून हा "एष. धर्मः" म्हणजे यति व गृहस्थ या सर्वांसाठींच आदर्श असणारा नारायणीय धर्म होय. हेच दोन श्लोक (५३ व ५४) उलट क्रमानें ३४६ व्या अध्यायातहि श्लोक १० व ११ म्हणून आले असून, एक 'यतीना चापि यो धर्मः' या ऐवजी 'एवमेव महान्धर्मः' असें म्हटलें आहे. हे पाहिलें म्हणजे गीतेंत दोन भिन्न स्थितप्रज्ञधर्म वर्णिले नसून सर्वांसाठीं एकच व्यापक धर्म कथन केला आहे याबद्दल शका राहात नाहीं. हा धर्म शान्तिपर्वाच्या उत्तरार्धात सविस्तर वर्णिला असून तोच गीतेंत सधेपानें सांगितला आहे असें महाभारतकार म्हणतात.

शान्तिपर्वातील या धर्माचें सविस्तर वर्णन पाहिलें म्हणजे प्रवृत्ति द्विवा कर्माचरण हें त्याचें स्थायी लक्षण नसून, भगवान नारायणाचे ठायीं चित्ताचा अनन्य सपूर्ण लय हें त्याचें मूलभूत स्वरूप आहे ही गोष्ट उघड होते. अप्याय ३४७ मधील 'प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः' ही ओळ उद्धृत करून हा नारायणीय धर्म प्रवृत्तिलक्षणात्मकच आहे (निवृत्तिपर नव्हे) असा जो अर्थ 'गृहस्था'त (पृ. १०) दिला आहे तो सपूर्ण अध्याय पाहतां पटण्यासारखा नाहीं. उपरोक्त पर्वाच्या पूर्वी वेद, यज्ञ, तप, उत्प, माधुपर्ग

हे सारे नारायणपर आहे असे सांगितल्यावर, 'च' म्हणजे त्याचप्रमाणे प्रवृत्तिलक्षणप्रधान कर्ममार्ग हाहि शेवटी नारायणात्मकच आहे असे वरील पर्कीत म्हटलें असून, याच ओघात पुढें भूमीचा गंध, जलाचा रस, इत्यादीहि नारायणात्मकच होत असे म्हटलें आहे. यावरून नारायणधर्माचे प्रवृत्ति हे स्थायी लक्षण आहे असे सिद्ध होत नसून, ही सर्व भिन्न दिसणारी आशिक स्वरूपे मुळात एकच म्हणजे नारायणरूप आहेत असा आशय व्यक्त होतो. साराश, वरील पर्कीत नारायणपरता म्हणजे प्रवृत्तिलक्षण धर्म असे म्हटलें नसून, प्रवृत्तिलक्षण धर्म हाहि नारायणपर होय असे म्हटल आहे ! अध्याय ३४० मध्ये याच नारायण माहात्म्य वर्णनात श्लोक ७३ व ७७, व पुनः ९९-१०० मध्ये निवृत्ति व प्रवृत्ति या उभय मार्गांचा उल्लेख असून निवृत्तीला श्रेष्ठत्व व प्रवृत्तीला गौणत्व दिले आहे. प्रवृत्तिपर कर्ममार्ग हा लौकिक मार्ग असून निवृत्तिमार्ग हा अक्षय मोक्षसुखप्रद असतो असे तेथे म्हटलें आहे याशिवाय आणखी स्पष्ट उल्लेख अध्याय ३३९ श्लोक ६६-६७ मध्ये सापडेल. तेथे स्वतः भगवान नारायण नारदास सांगतात की, सर्व धर्मांत निवृत्ति श्रेष्ठतम असून मानवाने अक्षयगति प्राप्त्यर्थ तोच मार्ग आचरावा भगवतांनी तेथे स्वतःच्या कर्माचरणाचाहि उल्लेख करून ते सपल्यावर मी पुनरपि निवृत्ति अवस्थेत लीन झालों असे म्हटलें आहे यावरूनहि आदर्श अवस्थेच्या आपल्या वरील वर्णनासच पुष्टि मिळते. साराश, शान्तिपर्वातील संबंधित उल्लेख विचारात घेतले तरी गीतेत आमरणान्त अखंड प्रवृत्तिपर कर्ममार्गाचा अग्न सर्वकर्मविरोधी सन्यासमार्गाचा एकागी आदेश दिलेला नसून, कार्य कर्मानुकूल ध्यानयुक्त साम्यचिंतास्वरूपी बुद्धियोगाचा उपदेश केलेला आहे हे दिसून येते.

प्रकरण बावीसावें



गीतेतील कांही कूटस्थळें



श्रीमद्भगवद्गीतेतील सर्वश्रेष्ठ नीतितत्त्व दिग्दर्शित करण्याचा हा आपला प्रयत्न आता समारोपाच्या अवस्थेपावेतो वेऊन पोचला आहे. त्याची प्रमुख अंगे आतापावेतो आम्ही यथामति वर्णन केली असून, गीतोपदेशा-विषयी हा दृष्टिकोन स्वीकारला म्हणजे आपाततः कूटस्वरूपी भाषणान्या अनेक श्लोकांचे सरळ अर्थ कसे लागतात, व या अद्वितीय तात्त्विक काव्यातून एक सुसगत निश्चित विचारसरणी व्यक्त झालेली दिसून कसा आनंद होतो हे या शेवटच्या प्रकरणात दाखवावयाचें आहे.

योगाचे सर्वश्रेष्ठत्व

गीतेने उपदेशिलेली साम्यचित्तस्वरूपी यागावस्था कर्ममयहि नाही व कर्मविरोधीहि नाही. ती कटाक्षाने कर्मसंन्यासपरहि नाही व कर्मयोगपरहि नाही. अथवा ती उभयस्वरूपी आहे. या उभरतांचे उत्कृष्ट अंश समाविष्ट करून घेणारा तो बुद्धियोग आहे त्यांत निष्काम कार्य कर्माचरण अपेक्षित असलें तरी हे त्याचे स्वरूपलक्षण नसून तटस्थलक्षण आहे. त्याचें स्वरूपलक्षण म्हणजे सर्व प्रकारच्या द्रव्यमात्राच्या पलीकडे जाणारी अविचल समाधिस्थावस्था. शिलाच उद्देरान् श्रीकृष्ण म्हणतात :

तपास्विभ्योऽधिष्ठो योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः

कर्मिभ्यश्चाधिष्ठो योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥ ६-४६ ॥

[योगी हा तपस्व्यांपेक्षा, ज्ञान्यांपेक्षा, आणि कर्मनिष्ठांपेक्षा भेद होय; म्हणून,

अर्जुना, तू योगी हो] . कितीही तप आचरिले, ज्ञान संपादन केले, किंवा आमरणान्त कर्माचरण केले, तरी जोपावेतो चित्त स्थिर व सम होत नाही, वायुविहीन स्थली ठेविलेल्या दीपज्योतीसमान निश्चल होत नाही, तोंपावेतो अतिम ध्येय साध्य होणार नाही. ज्याने साम्यचित्तस्वरूपी बुद्धियोग प्राप्त करून घेतला तोच सर्वांत भला ! म्हणून अर्जुना तू योगी हो ! अर्थात् योगी पुरुषालाहि कार्य कर्तव्यपालन आवश्यकच आहे; कारण त्याचा मुद्दाम त्याग हा साम्यावस्थाभगाचाच एक प्रकार होय. या श्लोकात ज्ञान्योपेक्षाहि योगी अधिक असतो असे म्हणून केवळ ज्ञाननिष्ठेला व कर्मसंन्यासवाद्याला गौणत्व दिले आहे, आणि तसेच कर्मिष्ठापेक्षाहि योगी अधिक असे म्हणून केवळ कर्म-योगालाहि गौणत्व दिले आहे. हे दृष्टीआड करून उगीच शब्दाची ओढाताण करण्यात काय हशील ?

योगप्राप्तीनंतर कर्मांचा 'शम'

हाच आशय गीताकारांनी आणखीहि एका श्लोकात सुंदर रीतीने व्यक्त केला आहे. ते म्हणतात :

आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते

योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥ ६-३ ॥

यात गीतोक्त योगमार्गावरील साधक व सिद्ध याची तुलना असून उभय अवस्थांची वैशिष्ट्ये दर्शविली आहेत. साधकावस्थेत (कार्य) कर्म (निष्काम वृत्तीने) मुद्दाम करावी लागतात. चित्तातले अज्ञानबन्ध स्वार्थस्वरूपी क्लिम्प बळून जाण्यासाठी हे कर्माचरण आवश्यकच असते. त्याने साधकाच चित्त क्रमाक्रमाने शुद्ध व स्थिर होत जाते—तो योगपथावर शूद्धरूढ आरूढ होऊ लागतो. परंतु चित्तात साम्यत्व उदय पावले, प्रज्ञा स्थिर झाली, म्हणजे निष्कामकर्मांचे हे हेतुपुरःसर आचरण आवश्यक राहत नाही. ती योगारूढावस्था टिकविण्यासाठी, तिच्यापासून स्वलन होऊ नये एतदर्थ आता कर्मांचा सतत अवलंब आवश्यक नसून वृत्तींत शन अशने पुरे आहे. या शमाचा अर्थ कर्मांचा संपूर्ण अभाव किंवा विरोध असा नाही. परंतु पूर्वी जो कर्मांचा आग्रह होता तो आता नाही. परिस्थितीनुसार आवश्यक कर्म केले जाईल; परंतु ते करूनहि चित्ताची उदासीनवत् तटस्थता दृढनार नाही, ते कर्म करणाऱ्या टाकी आगळी असतार नाही. यासाठी स्वतःचाच दागला पुनः

देऊन श्रीकृष्ण म्हणतात : “अर्जुना, मी त्या (सृष्टिनिर्मितीच्या) कर्मांचे टापी अनासक्त व उदासीनासारखा असल्याने तीं कर्मे मला बघनकारक होत नाहीत” (९-९). अनासक्ताचिन्ताची ही अंतिम पायरी होय. गीतेतील योगाला अनासक्तियोग म्हणावयाचें असेल तर त्यात केवळ फलविषयकच नव्हे तर प्रत्यक्ष कर्मविषयकहि अनासक्ति असते हे ध्यानात घेतलें पाहिजे. याच अर्थाने वरील (६-३) श्लोकाच्या पुढल्याच श्लोकात योगारूढाची व्याख्या देताना तो ‘इन्द्रियायेंपु’ आणि शिवाय ‘कर्मसु’ न अनुपज्जते असे स्वच्छ म्हटलें आहे. म्हणून गीतोक्त योग हा केवळ कर्मयोग नव्हे; कर्मयोग हें त्याचें साधन आहे शस्त्रक्रियेत प्राविण्य मिळवू इच्छिणाऱ्या विद्यार्थ्यानें मुद्दाम त्या क्रियेचे स्वहस्ते शस्त्रशुद्ध आचरण करण्याचा क्रम ठेवला पाहिजे; वेळप्रसर्गी अशी सधि त्यानें मुद्दाम हुडकीत राहिले पाहिजे. त्यामुळे त्याचें अज्ञानादि दोष नष्ट होऊन तो त्यात पारगत होईल. परंतु एकदा ती अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे मात्र त्यानें प्रसंगवशात् व आवश्यकतेनुसार शस्त्रक्रिया करित राहिले म्हणजे पुढें आहे. त्या अवस्थेत त्यानें या कर्मांचा विटाळ मानावा असें नाही, परंतु पूर्वीप्रमाणें त्यासाठीं मुद्दाम आग्रह घरण्याचेंहि कारण नाही. ज्या कर्मांचें प्रयत्नपूर्वक कटाक्षाने आचरण हें साधकावस्थेत प्रगतीचें कारण होतें, त्याच कर्मांच्या बाबतीत आता शमभाव, साम्यवृत्ति, अविरोधीपण अनाग्रहि दृष्टिकोन हें त्या अवस्थेत स्थिर राहण्यासाठीं पुरेसे कारण आहे.

प्रस्तुत (६-३) श्लोकाचा हा सरळ व सुसंगत ध्वनि असता, याच्या उत्तरार्धात काही टांकाकार सर्व कर्मांचा स्वरूपतः शम म्हणजे प्रत्यक्ष सन्यास पाहतात, तर इतर काही त्यात केवळ फलेच्छेचा उपशम पाहून सर्व कर्मांच्या पूर्ववत् आचरणाचा अलङ्घ्य प्रवाह पाहतात ! परंतु हा ‘शम’ जर केवळ फलेच्छेचा मानला तर प्रश्न असा उद्भवतो की, तो तर पूर्वार्धातील साधकावस्थेतहि असतोच ! योगमार्गावर आरूढ होऊ पाहणाऱ्याचीं कर्मेहि निष्काम हवींच; सध्या कर्माचरणानें योगमार्गावर कितीशी प्रगति करून घेता येईल ? यासाठीं साधकावस्थेत फलेच्छात्याग व सिद्धावस्थेत कर्मविषयक आसक्तीचाहि त्याग असें मानणें सयुक्तिक वाटनें. अर्थात् हा कर्मासक्तीचा त्याग म्हणजे ‘अकर्मणि सग’ निंवा कर्मे न करण्याचा दुराग्रह नसून कर्मांभर्तृत्वची साम्यवृत्ति आहे हें वर सांगितलेंच आहे.

त्रिगुणातीतावस्था

याच दृष्टिकोनाने चौदाव्या अध्यायातील त्रिगुणातीतावस्थेच्या वर्णना-
कडेही पाहिले म्हणजे त्यातले वैशिष्ट्य नीट ध्यानात येते. ये-इधी, सत्त्वगुणा-
वस्था व त्रिगुणातीतावस्था यातील नक्की भेद स्पष्ट होत नाही. आता मी
तुला सर्वोत्कृष्ट, व परम सिद्धीला नेऊन पोचविणारे ज्ञान सागतो अशी प्रस्ता-
वना करून श्रीकृष्णानी या अध्यायात प्रथम सत्त्वरजतमाने विशिष्ट स्वरूप
वर्णन केले असून, नंतर या तीनही गुणांच्या पलीकडे जाण्याचा (पूर्वी श्लोक
२-४५ मध्ये दिलेला) आदेश पुनः दिला आहे. त्रिगुणाच्या या वर्णनात
तमाचा मोहाशी, रजाचा तृष्णेशी व सत्त्वाचा ज्ञानाशी सबंध जोडला आहे.
रजोद्भव कामाचा त्याग करून ज्ञानप्रमुख निष्काम कर्माचरण करणारा
सत्त्वगुणी पुरुष तामस व राजस व्यक्तीपेक्षा उघडच श्रेष्ठ असला तरी गीता-
काराच्या मते ती अतिम आदर्श अवस्था नव्हे. ती आदर्श अवस्था
सत्त्वगुणालाहि पार करून तीनही गुणांच्या अतीत असते असे ते म्हणतात.
पण सत्त्वगुणाहूनहि वरिष्ठ असा तिचा खास विशेष तरी कोणता ? श्रीकृष्ण
म्हणतात : “ ज्या वेळेस द्रष्टा (सत्त्व, रज व तम या) गुणांपेरीज इतर
कोणी कर्ता नाही असे पाहतो (जाणतो), व त्या तीनही गुणांच्या पलीकडचे
(सत्त्व) ओळखतो, तेव्हा तो माझ्या (परमेश्वराच्या) स्वरूपाला प्राप्त होतो.”
(१४-१९). निष्काम अशाहि सत्त्वगुणावस्थेत विद्यमान असणारी कर्तृत्वकल्पना
विराम पावली, कलाविषयकच नव्हे तर कर्मविषयकहि आसक्ति लय पावली,
निर्ममत्व व शिवाय निरहकारिताहि वृत्तीत बागली, म्हणजे पुरुष या
त्रिगुणातीतावस्थेप्रत प्राप्त होतो. ही जीवन्मुक्तावस्था होय. सत्त्वगुणावस्था
त्रिगुणांच्या मर्यादित क्षेत्रांत कृतीहि चांगली असली तरी शेवटी तीहि
जीवाला बधनकारकच असते. श्रीकृष्ण म्हणतात : “अतुंना, प्रवृत्तीपासून
उपज होणारे सत्त्व, रज व तम हे त्रिगुण आविनाशी अशा देशस्थित जीवास
देशाने ठावी बद्ध करितात-१४-९. त्यापैकी, निर्मल स्वनाशानुळे प्रकाशमय
व निर्दोष असणारा सत्त्वगुण मुक्त व ज्ञान याविषयीच्या आसक्तीने (जीवास)
बद्ध करितो-६.” सत्त्वगुणावस्थेत देशान्त झाला तर प्राणी ‘पुनरवती’
अशा उत्तम लोकांप्रत प्राप्त होईल (१४-१४, १८); पण त्रिगुणातीतावस्था
त्यास अमर अशा परमेश्वरदाकडेच नेऊन पोचवेल (१८-१९, २०)।
गीतोक्त योग म्हणजे केवळ ‘आनरगान्त निष्काम कर्माचरदत्त्वरूपी योग’ असे

म्हटल्यास सत्त्वगुण व त्रिगुणातीतावस्था यातला भेद हातीं लागत नाही. त्रिगुणातीत योगी 'सर्वारभपरित्यागी' असतो (१४-२५); प्राप्त परिस्थितीत आवश्यक असें कर्तव्यकर्म तो करीत असला तरी त्याचे ठायीं कर्मप्रवृत्तीचा आग्रह नसतो. कर्म करीतच राहीन किंवा कर्म सोडीनच असा तो आग्रह धरीत नाही. या सर्व बाबतीत तो पूर्णपणे 'उदासीनवत्' असतो (१४-२३). त्याची ही परमोच्च उदासीनता गीताकारांनी पुढील अत्यंत भव्य विरोधाभासाच्या द्वारे सुचविली आहे :

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव

न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति ॥ १४ २२ ॥

त्रिगुणातीत पुरुष प्रकाश व मोह याच्याहि उदयास्ताची पर्वा करीत नाही असें यात म्हटलें आहे. शब्दार्थानें हें ग्रहण करणें म्हणजे अनर्थच ठरेल ! शून्य गेलें काय व मोह आला काय, हा आदर्श पुरुष त्याबद्दल पर्वा करीत नाही, मोह दूर व्हावा व ज्ञानाचा पुनः उदय व्हावा असेंहि तो इच्छीत नाही, हें सारें उघडच लक्षणिक अर्थानें ध्यावयाचें. हा साम्यस्थित पुरुष इतर सर्व द्वद्वाबद्दल तर समचित्त असतोच, पण प्रत्यक्ष साम्बावस्था व असाम्बावस्था या द्वद्वाबद्दलहि त्याचे ठायीं समभाव असतो असा आशयाचें हें विधान आहे ! गीतेसारखा महान ग्रंथच असा विरोधाभास आत्मविश्वासानें वापरूं शकतो ! शब्दशः पाहिल्यास हा उघडच बदतोव्याधात ठरेल ! 'मला अमुक मनुष्य इतका प्रिय आहे कीं, त्याच्या इच्छेखातर मी वाटेल तें करीन- पार काय, तो म्हणेल तर मी त्याचा द्वेषहि करीन !' असें म्हणण्यासारखेंच बरील विधान आहे. हे म्हणणारा मनुष्य त्या दुसऱ्या व्यक्तीचा खरोखर द्वेष करण शक्यच नाही; त्याच्या या म्हणण्याचा आशय इतकाच ध्यावयाचा कीं, त्याची त्या व्यक्तीचा ठायीं अदृष्टिम संपूर्ण निष्ठा आहे. तद्दत्त बरील श्लोकाचाहि अर्थ त्रिगुणातीत पुरुष पूर्णपणे समचित्त व द्रढमुक्त असतो इतकाच ध्यावयाचा. या संपूर्ण साम्बावस्थेतच कर्माकर्मविषयक उदासीन- तासोई येतो.

ध्यान आणि कर्म याचा अनुक्रम

याचप्रमाणें चाराध्या अभावातील पुढील काही श्लोक पारा. गीतोपदेशा- विषयीं ठारोक्त हाश्लोक खरीदारल्याशिवाय त्याचा मुसगत अर्थ लागतचें

वाटत नाही. श्रीकृष्ण म्हणतात : “ माझ्याच ठायीं मन ठेव, माझ्या ठायीं बुद्धि स्थिर कर, म्हणजे तू माझ्याच स्वरूपात निवास करशील यात सशय नाही—८. आणि जर माझ्या ठायीं तूं चित्त अनन्यभावे स्थिर करू शकत नसशील तर, अर्जुना, त्याचा अम्यास चालू ठेवून माझ्या प्राप्तीची इच्छा कर—९. अशा अम्यासालाहि तू असमर्थ असशील तर मदर्थ (परमेश्वर-प्राप्तीच्या हेतूने) कर्मे करण्याचा प्रघात ठेव; अशा प्रकारे परमेश्वरप्राप्त्यर्थ कर्मे केल्यानेंहि तू सिद्धि प्राप्त करून घेशील—१०. आणि माझ्या (परमेश्वराच्या) प्राप्तीच्या आघारें (त्या हेतूने प्रेरित होऊन)” असें कर्माचरण करणेहि तुला जमत नसेल तर स्वतःवर ताबा ठेवून (आत्मसमन करून) फलत्यागपूर्वक सर्व कर्मे करू लाग—११.” आता या चार श्लोकांत ईश्वरार्पण बुद्धीस—ध्यानास—प्रथम स्थान, व उतरत्या क्रमानें येत येत कर्माच्या फल-त्यागास—निष्काम कर्माचरणास—सर्वांत कनिष्ठ स्थान दिलें असून, त्याबद्दल तितकासा वाद नाही, परंतु या क्रमाचा याच्या पुढच्याच म्हणजे बाराव्या श्लोकाशी कशी संगति लावावयाची ही भाष्यकाराना मोठाच प्रश्न पडला आहे ! २—

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्भ्यानें विशिष्यते

ध्यानात्कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥१२-१२॥

आपाततः पाहिलें तर या श्लोकात बरील क्रम नेमका उलट करून ध्याना-पेक्षाहि कर्माचा फलत्याग श्रेष्ठ म्हटल्याचें दिसतें सन्यासवाद्यांना ही मोठीच आपत्ति वाटून फलत्यागाची ही स्तुति पोकळ व अर्थवादात्मक आहे असें

१ किल्लेक या श्लोकातील ‘मयोगमाधितः’चा सबंध दुसऱ्या ओळीकडे लावून, ‘माझ्या योगाचा आश्रय करून सर्वकर्मफलत्यागाच्या मार्गास लाग’ असा अर्थ करितात. आम्हाला ‘मयोगा’चा सबंध श्लोक ८, ९, १० कडे आहे असें वाटतें. त्या तीन श्लोकाप्रमाणे वागण्यास असमर्थ असशील तर फलत्याग कर असें ११ व्या श्लोकात म्हटलें आहे. मदर्थ कर्मे करण्यासहि समर्थ नसशील तर मयोगाचा आश्रय कर हा अर्थ मुसगत वाटत नाही. यासाठी आम्ही रामानुजा-चार्यांचा पुढील अन्वय घेयें अनुसरला आहे : “ अय मयोगमाधित्यैतदपि कर्तुं न शक्नोषि.. .”

२ श्री. महादेव देसाई म्हणतात . “ This *shloka* has been a perfect puzzle to all translators and commentators.”

म्हणून सुटका करून घेण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला आहे. उलट कर्मवाद्यांना या श्लोकात मोठेच घबाड मिळाल्यासारखे वाटून, या तथाकथित स्तुतीला शब्दार्थाने सत्य मानण्याचा ते साहजिकच आव्रह्म घरतात ! उदाहरणार्थ, 'रहस्य'कार या श्लोकावरील टीपेत लिहितात : " हे श्लोक कर्मयोगदृष्ट्या अत्यंत महत्त्वाचे आहेत; व त्यात भक्तियुक्त कर्मयोग सिद्ध होण्यास अभ्यास, ज्ञानभजनादि कर्मे वगैरे साधनें सागून या व इतर साधनांच्या तारतम्य-विचारान्तीं अखेर म्हणजे १२ व्या श्लोकात कर्मफलत्यागाचें म्हणजे निष्काम कर्मयोगाचें श्रेष्ठत्व वर्णिलें आहे.....गौतेंत निष्काम कर्मयोगच प्रतिपाद्य आहे असें मानिलें म्हणजे या श्लोकाच्या अर्थाबद्दल कांहींच अडचण रहात नाही.....निष्काम कर्मयोग याप्रमाणे श्रेष्ठ ठरल्यावर त्यात अवश्य लागणारी भक्तियुक्त साम्यबुद्धि संपादन करण्यास उपाय काय, एवढाच काय तो प्रश्न शिल्लक रहातो. हे उपाय तीन आहेत—अभ्यास, ज्ञान व ध्यान. पैकीं कोणाला अभ्यास करवत नसला तर त्यानें ज्ञान किंवा ध्यान यापैकी कोणताहि उपाय स्वीकारावा. हे उपाय आचरण्यास यथोक्तक्रमानें सुलभ आहेत असें गीता सागत आहे. पण हेहि न साधलें, तर मनुष्यानें कर्मयोगाच्या आचरणसच एकदम सुद्धाच करावी म्हणजे झालें असें १२ व्या श्लोकात सांगितलें आहे.....सारास्य, कर्मफलत्यागरूपी योग म्हणजे ज्ञानभक्तियुक्त निष्काम कर्मयोगच सर्व मार्गांत श्रेष्ठ असें भगवद्गीतेचें ठाम मत असून त्याला अनुकूलच नव्हे तर पोषक सुक्तिवाद १२ व्या श्लोकात आहे..... "

आमच्या मते या उतान्यात प्रस्तुत बाराव्या श्लोकाविषयी सुद्धीचा दृष्टिकोन व्यक्त झाला आहे. वाचकांनी या स्थळां संपूर्ण बाराव्या अध्यायाकडे दृष्टिक्षेप करावा, म्हणजे सदर श्लोकात फलत्यागाची सर्वोत्कृष्टता—इंश्वर ध्यानापेक्षाहि श्रेष्ठता—प्रतिपादन करण्याचा गीताकाराचा उद्देश समबनोव नाही हे कळून येईल. या अध्यायाच्या प्रारंभी अर्जुनानें 'तुमच्या सगुण रूपाची उपासना करणारे व अव्यक्त परब्रह्मचे उपासक यात अधिक श्रेष्ठ योगी कोण ?' (१२-१) असा प्रश्न केला असून, ध्यानाचा कोणता प्रकार अधिक श्रेष्ठ हा त्याचा भाष्य आहे. याच्या उत्तरात श्रीकृष्णांनी अव्यक्तोपासनेचें महत्त्व मान्य करूनहि व्यक्त इंश्वराच्या ध्यानाची श्रेष्ठता कथन केली आहे. अव्यक्तोपासनेचा मार्ग सामान्यतः पार दुर्गम असतो असें सागून

(१२-५), जे माझ्या ठायीं सर्व कर्मांचा संन्यास करून-कर्मांचे कर्तृत्वहि परमेश्वरार्पण करून-अनन्यचित्तानें माझे 'ध्यान' करितात, त्यांना मी शीघ्र या मर्त्य संसारसागराच्या पैलयडीस नेतो असें आश्वासन दिलें आहे (१२-६,७); यानंतर आठव्या श्लोकात तुझे मन व बुद्धि सर्वस्वी माझ्या ध्यानीं लाव असें सांगून पुढें या सर्वोत्कृष्ट साध्यासाठीं उतरत्या क्रमाने एकामागून एक उपाय सुचविले आहेत. हें परमेश्वरपदीं चित्तैकान्य साधण्यास तूं असमर्थ असशील तर त्याच्या अभ्यासाला लाग (याच आशयाचा श्लोक ६-३५ ही पाहा). तितक्यासाठींहि तूं असमर्थ असशील-तुझ्या ठायींची कर्मप्रवृत्ति प्रबळ असेल-तर निदान परमेश्वरप्राप्त्यर्थे व परमेश्वरार्पण बुद्धीनें कर्म करण्याचा नियम ठेव, त्यानेंहि इळूइळू तुझ्या चित्ताचा ईश्वरस्वरूपात लय लागत जाईल. आणि शेवटीं तुझ्या चित्ताची तितकीहि तयारी होत नसेल-परमेश्वराचे ठायीं इतक्यापुरतीहि श्रद्धा ठेवण्यास तें तयार नसेल-तर कर्मांत कमी निदान कर्मफलत्याग आचर, परिणामाच्या ठायीं स्वार्थी बुद्धि न ठेवता लौकिक कर्म करित जा, परोपकार, समाजहित, मानवसेवा इत्यादि कोणत्या तरी निःस्वार्थ हेतूनें कर्म करण्याचा प्रघात ठेव; म्हणजे तेवढ्यानेंहि इळूइळू तुझे चित्त स्वार्यातून सुटून माझ्या ठायीं लागेल. आता या सर्वांचा सरळ निष्कर्ष हा निघतो कीं, सतत कृष्णध्यानमय सपूर्ण चित्तमात्र हें अंतिम साध्य असून तें ज्याला एकदम शक्य नसेल त्यानें पायरीपायरीनें तें गाठण्याचा प्रयत्न करित राहावें, आणि या अशा पायऱ्यात फलत्यागपूर्वक लौकिक कर्माचरण ही सर्वांत खालची पायरी होय. असें असता, यानंतर लागलीच येणाऱ्या चारव्या श्लोकात एकदम कोलाटी उडी मारून ध्यानपेक्षाहि कर्मफलत्याग श्रेष्ठ होय असे गीताकार म्हणतील तरी कसें ? बरें, या अध्यायातील याच्या पुढील श्लोकातहि फलत्यागाची महति वर्णन केली नसून ईश्वराच्या भक्तिपूर्वक ध्यानाचीच महति गाइली आहे. किंबहुना, चारव्या अध्यायाची मध्यवर्ति कल्पनाच ती आहे. यासाठीं सदर चारव्या श्लोकात ज्ञान व ध्यान यापेक्षाहि फलत्यागपूर्वक कर्माचरणाचें वरचढ श्रेष्ठत्व वर्णन केलें आहे असें म्हणणें विसंगत आहे. अकराव्या श्लोकापावेतो जी गोष्ट उतरडीच्या अगदीं पायऱ्याशीं दर्शविली आहे तीच चारव्या श्लोकात एकदम उचलून सर्वश्रेष्ठ स्थानीं दसविसें सुसंगत कसें होईल ?

“ ध्यानात्कर्मफलत्यागः ”

यासाठी बाराव्या श्लोकाच्या तिसऱ्या चरणाचा हे भाष्यकार करितात त्याहून वेगळा अर्थ करणे आवश्यक आहे 'रहस्य'काराचा या श्लोकाचा अर्थ असा आहे : “ कारण, अभ्यासापेक्षा ज्ञान अधिक चांगले, ज्ञानापेक्षा ध्यान अधिक योग्यतेचे, ध्यानापेक्षा कर्मफलाचा त्याग (श्रेष्ठ), आणि (या कर्मफलाच्या) त्यागापासून पुढे लगेच शान्ति (प्राप्त होव्ये). ” यातील ‘ ध्यानात्कर्मफलत्यागः ’ या चरणाचा अर्थ वरील कारणास्तव योग्य वाटत नाही. प्रथम ओळीतले ‘ विशिष्यते ’ हे पद याहि चरणात अध्याहृत मानून हा अर्थ केलेला आहे, इतरहि भाष्यकार असेच करितात. परंतु ‘ ध्यानात् ’ या पचम्यन्त शब्दाचा अर्थ वेधे ‘ ध्यानापेक्षा ’ असा तुलनात्मक न करिता ‘ ध्यानापासून ’ असा उद्भवदर्शक करावा असे आम्ही सुचवू पाहतो. चवथ्या चरणात पचमीचा असाच उपयोग आहे याबद्दल विशेष वाद नसून, तिसऱ्या चरणातहि ताच अर्थ स्वीकारावा. याप्रमाणे पाहिले म्हणजे या तिस-या चरणातून “ मग कर्मफलत्याग । तो ध्यानापासोनि (म्हणजे ध्यानापेक्षा) चागू ” (ज्ञानेश्वर), “ ध्यानयोगापेक्षा कर्मफलत्यागाची विशेषता अधिक आहे ” (सातवळेकर), किंवा “ (परमेश्वरके स्वरूपके) ध्यानसे भी सब कर्मोंके फलका त्याग श्रेष्ठ है ” (गोयन्दका), अथवा “ This thought knowledge too is excelled by a silent complete concentration on the truth so that the consciousness shall eventually live in it and be always one with it *But more powerful still is the giving up of the fruit of one's works*, because that immediately destroys all causes of disturbance and brings and preserves automatically an inner calm and peace ” (Aurobindo Ghose, *Essays*, second series, p. 213, *Italics ours*), असे विसगत अर्थ बाहेर न पडता, “ हे असे ज्ञानमय अनन्य ध्यान साध्य झाले म्हणजे त्यापासून अनायासेच (सहजच, आपोआप) वृत्तीत कर्मफलत्याग बाणून लागलीच शान्ति प्राप्त होते ” असा सरळ व सदर्भानुकूल अर्थ हस्तगत होतो. या अर्थानुसार अभ्यास, ज्ञान, ध्यान, कर्मफलत्याग व शान्ति यांत अखेर पावेतो उत्तारात्तर महत्त्व वर्णिले नसून, या सर्वं सापेक्षित ‘ साम्याच्चिमुक्त

परमेश्वरानें अनन्य ध्यान ' हा सर्वभेद मध्यावेन्दु ठरतो. निष्काम कर्माचरणात देखील दोनही साम्यबुद्धि हेंच रहस्य होय. हें ज्ञानपूर्वक ध्यान साधलें म्हणजे मां कर्माचरण होऊन शिवाय फलविपरक अनासक्तीहि वृत्ति आपोआप रागते.

तिसऱ्या चरणाच्या या दोन प्रकारच्या स्वर्गीकरणांतला सूक्ष्म भेद असा आहे. ध्यानापेक्षाहि कर्मफलत्याग भेद असं म्हटल्याने कर्माचरणाला असास्तय म्हणून वेळून फलत्यागपूर्वक म्हणजे निष्काम कर्माचा आविर्भाव ('आमरगान्त') प्रवाह हेंच जीवनाचें ध्येय ठरतें. उलट आपल्या अर्थानुसार जीवनाच्या अंतिम ध्येयात कर्माचा जाणुनबुजून विरोध, निरास, किंवा मन्त्याम नसल्या तरी त्याच्या अखंड प्रवाहाचा हव्यासहि नाही. ध्यानयुक्त साम्यान्वित झालेला पुरुष प्राप्त परिस्थितीत आवश्यक अशी कार्ये कर्म करील, पण अंतिम धनभावता मी कर्माचरणच चालू देवीन अशी निष्ठा तो बाळगणार नाही. आणि हे कार्ये कर्म तो साहजिकच फलत्यागपूर्वक म्हणजे निःस्वार्थ शृतीने करील, पणानुष्ठे त्या कर्माचरणानें त्याच्या आंतरिक शक्तीत कांहींहि स्तरय न येता ती अधिष्ठाधिक स्थिरच होईल. शिवाय 'कर्मफलत्याग' ही एक (निःस्वार्थता दर्शयिगारी) अगतः नकारात्मक कल्पना असून, 'मर्त्य (परमेश्वरप्राप्त्यर्थ) कर्म' ही एक अस्तित्वाची व म्हणून निष्कामपेक्षा भेद कल्पना आहे; उपरोक्त श्लोक १० व ११ यांचा तो आशयहि आहे. परमेश्वराने मूर्ख अनन्य ध्यान ही तर सर्वभेद अस्तित्वाची पेर कल्पना आहे. कर्मफलत्याग हें तिसरे एक अंग माय आहे. ध्यान व कर्माचरण यांचा हा संबंध पुढील श्लोकांहि सुंदर शीर्षाने स्पष्ट झाला आहे : "म्हणून सर्व काळीं माझे ध्यान करीत या, आणि शिवाय (या विधिप्रयोगी) मुक्त कर नास्त्य टाकी मन व बुद्धि अंत्य वेळींय म्हणजे मत्तान वेळून दोनघांत या मध्य नाहीं. ८-३. अतुना, आःकरन अन्व कोठेहि न जावती, अन्वग्राह्य मत्तान, दिवा परम पुण्याने (परमेश्वर स्वरुपाचे) ध्यान करणारा (या विधिप्रयोग) वाक्य दोनघा-८." यांचे कर्माचरण ही एक आशयक वन साम्यबुद्धि कर असा ध्यानमन साम्यचरण ही मात्र आदर्श साक्षात् असाया होत ही ही श्लोकांच्या अभिप्राय या उक्त्या शिर्षाने शिवायि त म आहे *

१ भाष्य (८-३) 'हाच'कार (४-३) (६-३) या दोनप्रकारच्या दोन कर्म-
 यत्नाच एक मध्यम मूर्खपणान् : उलट, अन्वग्राह्य व ध्यान वन
 कर्मपणकट मत्ताना "६-३" (१)-४३२ ही ही कल्पना कल्पने:-१५५५

अशा प्रकारे श्लोक १२-१२ मध्ये ज्ञान व ध्यान यापेक्षा कर्मफलत्यागास श्रेष्ठ म्हटले आहे ही कल्पनाच निराधार असल्याने, त्या त्यागस्तुतीला अडचण मानून तिला गौण ठरविण्याचा सन्यासवादी व इतरहि काही भाष्यकारांचा प्रयत्नच अनवश्यक ठरतो. वरील तिसऱ्या चरणात 'विशिष्यते' हे क्रियापद प्रथम गृहीत धरून, नंतर कर्मफलत्यागाच्या त्या तथाकथित स्तुतीला उडवून लावण्यासाठी तेथे उल्लेखिलेले ध्यान म्हणजे असफल ध्यान होय अशी स्वतःच्या पदरची दुसरी भर टाकून रामानुजाचार्य म्हणतात : "तध्यानादप्यनिष्पन्न-रूपात्तदुपायभूत फलत्यागेनानुष्ठित कर्मैव विशिष्यते" [पूर्णपणे सपन्न नसलेल्या (अर्धवट) ध्यानापेक्षा त्याचे साधन असे फलत्यागपूर्वक केलेले कर्म श्रेष्ठ होय]. परंतु ध्यानाचा हा अर्थ सदर्भास धरून नाही. याच श्लोकाच्या दुसऱ्या चरणात अभ्यास व ज्ञान यापेक्षाहि ध्यान श्रेष्ठ होय असे म्हटले असून, तेथे ध्यान म्हणजे असफल अर्धवट ध्यान नसून सपूर्ण सपन्न ध्यान होय हे उघड आहे. आणि याच ध्यानाचा उल्लेख पुढे तिसऱ्या चरणात आहे. मध्वाचार्यांनी या तथाकथित त्यागस्तुतीला निरर्थक ठरविण्यासाठी निराळ्याच युक्तीचा उपयोजिल्या आहेत ! ते म्हणतात : "ध्यानात्कर्मफलत्यागः इति तु स्तुतिः अन्यथा कथमसमर्थोऽसीत्युच्यते ?" [ज्या अर्थी 'ध्यान करण्यास असमर्थ असशील तर कर्मफलत्याग कर' अस (श्लोक १२-१०, ११ मध्ये) म्हटले आहे, त्या अर्थी "ध्यानापेक्षा कर्मफलत्याग (श्रेष्ठ)" असे गीताकारांनी खरोखरच मानणे शक्य नसून ती एक केवळ (अर्थवादस्वरूपी) स्तुति आहे], "ध्यानादिप्राप्तिकारणत्वाच्च त्यागस्तुतिर्युक्ता" [त्यागाने ध्यानादिकाची प्राप्ति होते म्हणून त्यागाची ही स्तुति केली आहे]-म्हणजे अर्थातच ध्यानरूपी साध्यापेक्षा त्यागरूपी साधन वास्तवार्थाने श्रेष्ठ मानता येत नाही, शिवाय आगती असे की, "केवलध्यानात्फलत्यागयुक्त ध्यानमधिऋम् । ध्यानयुक्तत्याग एव चात्राक्तः । न हि त्यागमात्रानन्तरमेव मुक्तिर्भवति, भवति च ध्यान-

मानत्यावर, ज्यांना ही साधन घेतवत नसतील त्यांनी सरळ "कर्मयोगाच्या आचरणासच एकरूप मुखात करावी म्हणजे झाले असे १२ व्या श्लोकात सांगितले आहे," या त्याच्या विधानाबद्दल (वर उद्धृत केलेला उतारा पाहा) तर विशेषच विस्मय वाटता ! ज्याला पायरी चढवत नसेल त्याने सरळ ओढ्यावरच उडी मारावी यासारखेच ते विधान आहे ! साध्याला साधन व साधनाला साध्य मानण्याचा तो परिणाम आहे !

युक्तात् । केवलत्यागस्तुतिरेवमपि भवति । यथाऽनेन युक्तो जेता, नान्यथेत्युक्तेः”
 [नुसत्या म्हणजे त्यागरहित ध्यानापेक्षा फलत्यागासहित ध्यान अधिक श्रेष्ठ
 होय. येथे त्याग म्हणजे ध्यानासह त्याग समजावा. केवळ त्यागाने मुक्ति
 ताबडतोब मिळत नसून, ध्यानयुक्त त्यागापासून मात्र ती प्राप्त होते. जसे,
 हा सेवक बरोबर होता म्हणूनच राजा जिकला, अन्यथा जिकला नसता, असे
 म्हटल्याने सेवकाची स्तुति होत असली तरी तेथे तो सेवक साधनमात्र असतो,
 राजाचा सहाय्यक म्हणूनच त्याची ही प्रशंसा असते; तद्वत् येथेहि त्यागाची
 ही स्तुति निरपेक्ष न मानता, ध्यानादिकांचे साधन म्हणूनच मानावी].
 वस्तुतः उपरोक्त श्लोकात ध्यानापेक्षा कर्मफलत्याग श्रेष्ठ अशी खरी किंवा
 पोकळ कोणतीच स्तुति नाही हे पटले तर ही सारी म्हांनाथी व्यर्थ आहे हे
 वेगळे दाखवावयास नको.

गीतोक्त आदर्श मरण

बरे, या श्लोकाचे एक असो. पण मनुष्याने ‘आमरणान्त’ कर्मे करितच
 जीवन कटावे, (निष्काम) कर्म करिता करिताच अंतिम श्वास सोडावा, असे
 गीताकाराचे खरोखरच म्हणणे आहे काय ? आदर्श मरणाची गीतेची कल्पना
 पाहा : “ अंतकाळीं माझेच स्मरण करित जो देहत्याग करून प्रयाण करितो
 तो माझ्या स्वरूपाला प्राप्त होतो यात शंका नाही. ८-५. (परम पुरुषाचे
 म्हणजे परमेश्वराचे चिंतन करित) अंतकाळीं भक्तीने युक्त होत्वाता, योग-
 सामर्थ्याने व अविचलित मनाने, प्राण उभय भुवयाच्या मध्ये नीट स्थापन
 करून जो प्रयाण करितो तो त्या परम दिव्य पुरुषाला (परमेश्वरस्वरूपाला)
 जाऊन पोचतो-१०. सर्व (इन्द्रियरूपी) द्वाराचे सयमन करून आणि
 मनाचा हृदयात निरोध करून, स्वतःचा प्राण मस्तकात नेऊन, योगांत
 स्थित झालेला-१२, ॐ या ब्रह्मनिदर्शक एकाधराचा जप करित माझे
 स्मरण करित जो देहत्याग करून जातो तो परम गतीला प्राप्त होतो-१३.”
 यात कर्माचरणापेक्षा परमेश्वराच्या ध्यानावर, साम्यचिंतारक्षेवर, उपद्रव भर
 आहे. प्रयाणकाळीं ध्यानाचेच महत्त्व वर्णिले असून कर्मयोगाचे तेथे नांवहि
 उच्चारलेले नाही ! १ गीतेने आवश्यक कर्तव्यपालन उपदेशिले असले तरी

१ ‘योग’ म्हणजे ‘कर्मयोग’ असा सर्वत्र स्वतःची पुष्टि जोडणाऱ्या ‘रहस्य’कारांनी
 या श्लोकाच्या बाबतीत मात्र तसे केले नाही ! ‘योग’चा अर्थ श्लोक १० मध्ये

अतिम घटकेपावेतों 'ऐहिक', 'ससारिक', 'गृहस्थाधमी', (निष्काम) कर्म करीतच राहणें असा तिचा आप्रह नाही. गीतोक्त योगाचें भक्तियुक्त साम्य-चित्त हें स्वरूपलक्षण असून निष्काम कार्य कर्माचरण हें प्रासंगिक लक्षण आहे, हें वर म्हटलें तें याच दृष्टीनें दुसऱ्या अध्यायांतील स्वितप्रवर्णनेन देखील हेंच दर्शवितें. ती स्थिति कदाळानें जाणीवराहित व सर्वकर्मत्यागमय नाही हें खरें असलें-व त्या दृष्टीनें त्या वर्णनातील 'चरति' शब्दाकडे आम्हीं माग पृ. ९१ चा तळटीपेंत लक्ष वेधलेंहि असलें-तरी अविरत आमरणान्त कर्म-प्रवाहाचा आप्रह घरणोंरहि तें वर्णन नाही. शान्त, उदात्त, निर्मम, निर-हकार, कर्तृत्वभोक्तृत्वरूपनाराहित, प्रसंगोपात्त आवश्यक कर्मपालनपर पण असल्ल कर्माचरणाच्या आप्रहाविराहित, आदर्श जीवनाचें व मृत्यूचें तें उत्कृष्ट चित्रण आहे !

हा असा नीट विचार केला म्हणजे गीतेच्या उपसहारातील—

सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्रथपाश्रयः

मत्प्रसादाद्वाप्नोति शाश्वतं पदमव्ययम् ॥ १८-५६ ॥

या श्लोकातून 'जीवनाचा प्रत्येक क्षण आमरणान्त कर्माचरणातच घालवावा' असा आशय काढणें योग्य नाही हे ध्यानात येईल. या श्लोकातील 'सर्व कर्माणि'चा अर्थ ज्याप्रमाणें शब्दशः सर्वे कर्मे असा नसून 'कार्ये' कर्मे असा आहे, त्याचप्रमाणें यातील 'सदा'चा अर्थ 'जीवनातील प्रत्येक क्षणी' असा नसून 'जीवनातील कोणत्याहि क्षणी' असा केला पाहिजे. प्रातःपरिस्थितीत आवश्यक असे कार्य कर्म करण्यास जीवनातील कोणताहि क्षण अपात्र नाही हा त्या श्लोकाचा आशय आहे, पण म्हणून प्रत्येक क्षण कर्माचरणातच घाल-विला पाहिजे असाहि गीतेचा आप्रह नाही. आवश्यकता असेल त्या वेळी कर्तव्यपालन करावयाचें, व नसेल त्या वेळी 'रहसि स्थितः' होऊन 'एकात्री

'इन्द्रियनिग्रहरूपयाग,' व श्लोक १२ मध्ये "समाधियोग" असा त्यांनी केला आहे. गीतेंत 'आमरणान्त' कर्मयोग उपदेशिला आहे या आपल्या मताचा त्यांनीच या खास मरणवर्णनाच्या स्थळी केलेला हा त्याग काय दर्शवितो? 'मंजरी'कारांनीहि इतरत्र कर्माच्या तुलनेनें अभ्यास व ध्यान याची स्वतः-केलेला अवहेलना विसरून या स्थळी 'योगा'चा अर्थ करिताना त्याच अभ्यास व ध्यान याचा आश्रय केला आहे !

यतचित्तात्मा' स्वरूपात आत्मानदरत होऊन राहणें असा गीतेचा संदेश आहे. विशेषतः जीवनाचा अत जसजसा समीप येत जाईल तसतसें लौकिक व्यापा-
तून शक्य तितकें निवृत्त होण्याचा प्रयत्न करीत ईश्वरचित्तनात चित्त लावावें.
जीवनात (कार्य) कर्म केव्हाहि निषिद्ध असें मानू नये व तेंच एकमेव ध्येयहि
मानू नये.

लोकसंग्रहाचे प्रमाण

अखड कर्माचरणाच्या समर्थनार्थ अनेक प्रसर्गी गीतेतील लोकसंग्रहपर
वचनाचा आधार घेण्यात येतो. सिद्धाला स्वतःचें असें काही प्रयोजन उरत
नसलें—'तस्य कार्यं न विद्यते'—तरीहि लोकसंग्रहार्थ म्हणजे सामान्य जनांच्या
मार्गदर्शनार्थ त्यानें कर्म करीतच राहिलें पाहिजे असें समजण्यात येतें परंतु
पाहिली गोष्ट म्हणजे कर्माच्या या समर्थनात इतरेजनांचें अज्ञान गृहीत धरलेलें
असतें. जगात अज्ञानी प्राणी आहेत तोंपावेतों ज्ञान्यानें त्यांना स्वतःच्या
उदाहरणानें मार्गदर्शन करीत राहणें हें मान्य वेल, तरी ज्यावेळीं सर्वच ज्ञानी
होतील त्यावेळीं या लोकसंग्रहाची आवश्यकता काय उरणार ? पण तें असो
दुसरी आणि महत्त्वाची गोष्ट अशी की, लोकसंग्रहाची आवश्यकता मान्य
वेली तरी त्यामुळें ज्ञान्यानें अखड कर्मप्रवाह चालू ठेवणेंच निष्पन्न होतें असें
नसून, प्राप्त परिस्थितीत आवश्यक तितकें कार्यं कर्माचरण व इतर वेळीं
केवळ ध्यानमय साम्यचित्तावस्था या कल्पनेचीहि उत्कृष्ट प्रकारें पुष्टि होऊ
शकते. शहाण्यानें इतरांना उदाहरण घालून द्यावयाचें तें एक प्रत्यक्ष कर्मा-
चरणाचेच, पण ध्यानावस्थेचें किंवा ज्ञानोपासनेचें नव्हे असें योडेंच ? यासाठीं
गीतोक्त बुद्धिवादाचें जें स्वरूप वर विशद केलें आहे त्याला देखील ही
लोकसंग्रहाची कल्पना बाधक नसून पोषकच ठरते हें दिसून येईल. खरें म्हणजे
लोकसंग्रहस्वरूपी समर्थनानें 'काय' करावें तें समजणार नाही, जें काही योग्य

१ शिवाय, आवश्यक सामाजिक किंवा कौटुंबिक कर्म योग्य प्रकारें करण्यास पात्र
तरुण व्यक्ती उपलब्ध असताहि, ज्या वृद्ध व्यक्ती आमरणान्त कर्मयोगाच्या व
लोकसंग्रहाच्या नावाखाली स्वतःची कर्तृत्वाची, भोक्तृत्वाची व नेतृत्वाची हास
पुरवून घेताना कित्तेक वेळा दिसतात त्याचें वर्तन समर्थनीय कसें ठरेल ? गीता
लोकसंग्रहार्थ वार्धक्यावस्थेंतहि मृत्यूपावेतों सार्वजनिक व कौटुंबिक अखड
कर्माचरणाचा आग्रह शिकविते ही कल्पना चुकीची आहे.

असेल तें 'का' करीत राहावें याचें एक कारण मात्र त्यात सापडेल. म्हणून जें जें योग्य असेल-मग तें कर्माचरण असो ध्यान असो, अगर ज्ञानोपासना असो-त्याला लोकसम्राहाचें हें समर्थन उपलब्ध होऊ शकेल. जीवनाच्या ध्येयाचें स्वरूप लोकसम्राह कल्पनेनें निश्चित होत नाहीं; त्यासाठी वेगळें समर्थन आवश्यक आहे.

स्थितप्रज्ञ एरुच; दोन नव्हे !

येणेप्रमाणें गीतोक्त बुद्धियोगात ईश्वरध्यानमय साम्यचित्तावस्था ही मध्यवर्ति कल्पना असून निष्काम कार्य कर्माचरण व कर्मसंन्यास या उभयतानाहि त्यात स्थान आहे हें पाहिलें, म्हणजे गीतेंत जीवनाचा एकच निश्चित आदर्श प्रतिपादिला असून दोन भिन्न आदर्श वर्णिले नाहींत हें स्पष्ट होईल. पण तरीहि गीतेंतील कार्यकर्माचरणामागें 'आमरणान्त' व 'प्रतिक्षण' अर्शा विशेषणें जोडून, पण त्याबरोबरच गीतेंतील कर्मसंन्यासपर वचनानाहि सर्वस्वी नाकारणे शक्य न होऊन, या आपर्तीतून बाहेर पडण्यासाठी गीतेंतील स्थितप्रज्ञ दोन भिन्न प्रकारचे-कर्मयोगी व संन्यासी-आहेत असें 'रहस्य'कारांनी प्रतिपादन केलें आहे ! वस्तुतः स्थितप्रज्ञाचे असे विकल्प नसून प्रत्येक बुद्धियोगी स्थितप्रज्ञ अशतः कर्माचरणी व अशतः कर्मत्यागी असतो हें स्वतः गीताकारांनी वारवार स्पष्ट केले आहे. पाचव्या अध्यायातील श्लोक ३ ते ६, सहाव्या अध्यायातील श्लोक १ ते ४, अध्याय ९ श्लोक २८, इत्यादि स्थळें पाहिलीं म्हणजे या सवधात शका राहणार नाहीं पण असें असताहि दोन भिन्न प्रकारचे स्थितप्रज्ञ कल्पून 'रहस्य'कार म्हणतात : "कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ आणि संन्यासी स्थितप्रज्ञ...दोघेढि पूर्ण ब्रह्मज्ञानी असल्यामुळें दोघाची मानसिक स्थिति व शांति एकसारखीच असत्ये, पण यापैकीं एक नुसत्या शान्तीतच गडून जाऊन इतर कशाचीहि फिकीर करीत नाहीं, आणि दुसरा आपल्या शान्तीचा व आत्मौपम्यबुद्धीचा व्यवहारात यथासभव नित्य उपयोग करीत असतो, असा कर्मदृष्ट्या या दोहोंत महत्त्वाचा फरक आहे." (पृ. ३७२). आणि केवळ हा भेदच सांगून न थावता त्यातहि तरतमभाव दर्शवून जगद्वितार्थ 'संन्यासी स्थितप्रज्ञ' पेक्षा 'कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ'चें भेटव दर्शविण्यासाठी ते म्हणतात : "सर्वाभूर्ता एक आत्मा' ही स्थितप्रज्ञाचा साम्यबुद्धि मूलप्रादी असल्यामुळें तीच नीतिनिर्णयाचे कार्मी

श्रेष्ठ मानिली पाहिजे असे जरी याप्रमाणे सिद्ध झाले, तरी त्याने व्यवहारातील वागणुकीची नीट उपपत्ति लागत नाही, असे वावर कित्येकाचे आक्षेप आहेत. हे आक्षेप प्रायः संन्यासमार्गीय स्थितप्रज्ञाची जगातील वागणूक पाहून या आक्षेपकास सुचलेले आहेत. पण स्थितप्रज्ञ कर्मयोग्याच्या वर्तनास ते लागू पडत नाहीत. ” (पृ. ३८२). परंतु, स्थितप्रज्ञाच्या या भेदाला, व त्यापैकी एकाला जगाच्या दृष्टीने आक्षेपाई ठरविण्याला, गीतेत आधार तरी कोणता आहे ! ‘कर्मयोगी म्हणजे योगी’ स्थितप्रज्ञाहून भिन्न असा जो संपूर्ण कर्मत्यागी संन्यासी स्थितप्रज्ञ ‘रहस्य’कारानी कल्पिला आहे तो कशाच्या आधारावर ! गीताकार तर खरा संन्यासी कार्य कर्माचा त्याग करित नाही असे म्हणत आहेत (६-१; १८-७). साख्य, संन्यास, योग हे सर्व वस्तुतः एकच आहेत, एकच आहेत, एकच आहेत, अज्ञानी याना भिन्न मानतात, पणित नव्हे, असे गीताकार आवर्जून सांगत असता (५ ४, ५; ६-२), त्यांतूनही स्वतःच्या भेदकारक विचारसरणीला पळवाट काढण्यासाठी ‘रहस्य’कार या ऐक्यप्रदर्शक वचनाबद्दल काय म्हणतात पाहा : “या दोन भिन्न मार्गांची युक्तीने शक्य तेवढी एकवाक्यताई करून दाखविली आहे.” (पृ. ३०७ जा. ठ. भा. १). ‘शक्य तेवढी’ ! आणि या तथाकथित भेदांचे एक विस्तृत कोष्टकई त्यांनी दिले आहे (पृ. ३५१-५३) ! वस्तुतः गीता या दोन मार्गांना मूलतः भिन्न मानीत नसून या उभयताचा पुढे जाऊन संपूर्ण समन्वय दाखवून तिने बुद्धियोग प्रतिपादन केला आहे. तीच एकेमेव स्थितप्रज्ञावस्था होय. तेच अंतिम योग, संन्यास व साधनमार्ग होय. १

‘कर्म’ शब्दाचे भिन्न अर्थ

जाता जाता आनघी एक पुरा वेधे विचारत पंज. योगीज कांही प्रमाणात कर्मत्याग आवश्यक असतो या आपल्या विधानावर आधेर म्हणून होतो “ न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठभ्यर्कमश्नुते ” (३-५), “ न हि

१ श्लोक ५-६ मधील ‘योगयुक्त मुनि’ हा शब्दयोग पहा. ‘रहस्य’कार यांचे भाषांतर ‘कर्मयोगयुक्त मुनि’ असे करितो. पण मुनि म्हणजे संन्यासी अणि कर्मयोगी व संन्यासी या तर ‘रहस्य’कारांच्या मते भिन्न शब्दां आहेत. योग वेधे हा अनुषंग द्या !

देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः" (१८-११) इत्यादि वचनाकडे बोट दाखवून मनुष्य एक क्षणभरहि कर्मरहित राहू शकत नाहीं असें म्हणतील. आणि हे खरे असेल तर कर्मांचे अखड आमरणान्त (निष्काम) आचरण हाच मोक्षमार्ग ठरतो. आतां मौज अशी कीं यात कर्म शब्दाच्या भिन्न भिन्न अर्थात घोटाळा केला जात आहे. कर्म शब्दात एका अर्थाने शरीराच्या सर्व ऐच्छिकच नव्हे तर नैसर्गिक व प्रतिक्षेपात्मक क्रियाचाहि (reflex action) समावेश करिता येतो; तर केवळ ऐच्छिक क्रिया हा त्याचा दुसरा अर्थ आहे. आपल्या उपरोक्त विवेचनात यापैकी दुसरा अर्थ अभिप्रेत आहे. श्वासोच्छ्वास, रक्ताभिसरण, अन्नपचन, केशनखवृद्धि हीं ऐच्छिकेतर क्रियांची उदाहरणे होत. या क्रिया केव्हाहि आमरणान्त चालू राहावयाच्याच. परंतु ज्ञान्यानें याशिवाय प्रत्यक्ष ऐच्छिक कर्मे करीत राहावे किंवा काय हाच मुख्य प्रश्न आहे.

आणि कर्मवादी माध्यकार 'मनुष्य क्षणभरहि कर्मांशिवाय राहू शकत नाहीं' या उक्तीचा सोयीनुसार उल्लेख करीत असले, तरी एकदरीत त्याच्याहि मनात कर्मांची 'ऐच्छिक क्रिया' ही मर्यादित व्याख्याच घोळत असते हे पुढील गोष्टीवरून दिसून येईल. कर्माचा वरील व्यापक अर्थ करून देहधारी जीव कर्मांविना क्षणभरहि राहू शकत नाहीं असें खरोखरच म्हणावयाचें असेल, तर सर्वकर्मसंन्यास मार्गाची कल्पनाच मुळां पूर्ण अशक्य ठरते पण मग हेच लेखक त्या मार्गाला एक संभवनीय पक्ष कल्पून त्याची कर्मयोगाबरोबर तुलनाहि करितात हे कसे ? कर्मांचा संन्यास जर शक्यच नसेल तर 'रहस्य'कारांनीं कल्पिलेला "संन्यासी (पूर्णकर्मत्यागी) स्थितप्रज्ञ" संभवेत तरी कसा ? "कर्म मुटून नाहीं" असेंहि ते एकीकडे म्हणतात, आणि तरीहि कर्मत्यागाच्या त्या अशक्य मार्गानें शुरुयाश्चर्यादि मोक्षास गेले असेंहि तेच म्हणतात ! यात उपर्युक्त कर्म शब्दाचा द्वयर्था उपयोग आहे.

यासाठीं कर्म म्हणजे ऐच्छिक क्रिया हाच अर्थ प्रस्तुत विवेचनात अभिप्रेत असून त्या दृष्टीनें गीतेक बुद्धियोग अद्यतः कर्मपर व अद्यतः कर्मत्यागपर असतो असें म्हणतां येतें. आता प्राणी केव्हाहि कर्मांशिवाय राहू शकत नाहीं या गीतेतील उचनानाचा आशय असा कीं, प्रकृति-स्वभावानुसार शरीराची जीं याशत्रिक हालचाल होते ती ज्ञानापावेतीं नुरळीत, अनाभित निसर्गक्रमानें चालत असते तोंपावेतीं ती 'कर्म' पदवीला प्राप्त होत नसली तरी

तिला जबरदस्तीने कोणी रोकू म्हणेल तर तें मात्र अशक्य होऊन प्रकृती-
 करवी त्याची उलट प्रतिक्रिया होऊन, त्या व्यक्तीला स्वतःला ती
 हालचाल करावी लागेल, आणि मग अशा प्रकारे तिला 'कर्मा'चे स्वरूप
 प्राप्त होईल. मी श्वास घेणारच नाही असा इत्यादी आग्रह कोणी घरील तर
 लवकरच त्याला प्रकृतीच्या वश होऊन श्वास घ्यावा लागेल; व अशा प्रकारे
 जी शारीरिक क्रिया पूर्वी आपोआप होत होती तीच आता त्याला स्वतःच्या
 इच्छाशक्तीसह करावी लागेल--म्हणजे जी पूर्वी कर्माच्या व्याख्येत प्रत्यक्षपणे
 मोडत नव्हतो तीच आता त्यात मोडू लागेल ! याप्रमाणे मी सर्व कर्मांचा
 त्यागच करीन असा कोणी अह्माग्रह घरला तर तें शक्य न होता प्रकृति
 त्याच्याकरवी कर्मे करवून घेईल (नाहींतर त्याला देहपात तरी करावा लागेल);
 पण जर त्याने असा अहंकारमय आग्रह न घरला तर मात्र शारीरिक हालचाली
 निसर्गक्रमाने आपोआप चालू राहून, त्याच्या इच्छाशक्तीचा त्याप्रीत्यर्थ व्यय
 न होता, ती हालचाल म्हणजे त्याचे 'कर्म' ठरणार नाही (किंवा कर्म म्हटलेच
 तर 'त्याचे' ठरणार नाही). गीतोक्त बुद्धियोगात कर्मे सोडण्याचाहि आग्रह
 नसतो व करण्याचाहि नसतो. उपरोक्त कर्मे सोडू म्हटल्याने सुटत नाहीत,
 उलट ती प्रतिक्रियात्मक स्वरूपात बोकडी बसतील. 'न हि देहभृता शक्य
 त्यक्तु कर्माण्यशेषतः' या वचनातील आशय हा दिसतो. उलट तीच कर्मे जर
 यथाक्रम व कोणत्याहि वैयक्तिक आग्रहाशिवाय होऊ दिली तर त्यामुळे कर्म
 केले असे न होता त्या नैसर्गिक हालचालींनी तत्त्वतः नैष्कर्म्य अशा अवस्थेत
 व्यत्यय येत नाही.

मान स्वपक्षपुष्ट्यर्थ 'कर्म' शब्दाचा सदिग्ध उपयोग कर्मवादीच करतात
 असे नव्हे तर सन्यासवादीहि करीत असतात ! कर्मवादी सर्वकर्मवाद सिद्ध
 करण्यासाठी कर्माचा व्यापक अर्थ करून त्यात ऐच्छिक नसलेल्या अशाहि
 क्रिया समाविष्ट करू पाहतात; तर उलट सन्यासवादी आपला सर्वकर्मसन्यास
 प्रस्थापित करण्यासाठी कर्म शब्दाची व्याप्ति सङ्कुचित करून, निष्काम व
 निरहंकार असे ऐच्छिक कर्म हे कर्मच नव्हे असे म्हणतात ! शानकर्मसमुच्चय
 अशक्य होय या आपल्या एकांगी मताच्या स्पष्टीकरणार्थ शंकराचार्य आपल्या
 माध्याच्या प्रास्ताविकात म्हणतात : "यस्य त्वज्ञानाद्रागादिदोषतो वा कर्मणि
 प्रवृत्तस्य च्छेन दानेन तपसा वा विशुद्धसत्त्वस्य शानमुत्पन्न परमार्थतत्त्वविषय-
 मेकमेवेद सर्वे ब्रह्माकर्तृ चेति, तस्य कर्मणि कर्मप्रयोजने च निवृत्तेऽपि लोकसम्राहये

यत्नपूर्वै यथा प्रवृत्तिस्तथैव कर्मणि प्रवृत्तस्य यत्प्रवृत्तिरूपं दृश्यते न तत्कर्म येन बुद्धः समुच्चयः स्यात्” [परंतु अज्ञानाने किंवा रागादिदोषाच्या कारणाने कर्मांचे ठायीं प्रवृत्त झालेल्या आणि यज्ञ दान व तप यांनी चित्तशुद्धि झालेल्या पुरुषाला हे सर्व एकच ब्रह्म असून ते कर्तृत्वरहित आहे असे पारमार्थिक ज्ञान झाल्यावर, त्याचे कर्म व कर्मप्रयोजन नष्ट होऊन तरी देखील लोकसमग्रार्थ ज्ञानप्राप्तिपूर्वीप्रमाणेच तो आता (ज्ञानप्राप्तीनंतरही) कर्म करित असता त्याचे ठायीं जे प्रवृत्तीसारखे दिसते ते वस्तुतः कर्म नसते, व म्हणून तेथेही ज्ञान व कर्म याचा समुच्चय शेत नाही.] ज्ञानी लोकसमग्रार्थ जे कर्म करितो ते कर्मच नव्हे असे म्हटले म्हणजे वादच खुटला ! कर्माची अशी व्याख्याच गृहीत धरल्यावर ज्ञानोत्तर सर्वकर्मसंन्यास सहजच सिद्ध होईल ! परंतु वस्तुतः ज्ञानी पुरुष लोकसमग्रार्थ ‘कर्मासारखे काही तरी करितो’ असे म्हणून आचार्यांनी ज्ञानकर्मविरोधाएवजी ज्ञानकर्मसमुच्चयच मान्य केला आहे असे म्हणावेसे वाटते ! इच्छेशी असन्नघित केवळ शारीरिक हालचाली ज्याप्रमाणे कर्माच्या क्षेत्रात समाविष्ट करणे योग्य नव्हे, तद्वत् ज्ञान्याची ऐच्छिक क्रिया त्या क्षेत्राच्या बाहेर मानणेहि अयोग्य होय. अज्ञानी व्यक्तीचे कर्म व ज्ञान्याचे कर्म यात अंतर असले तरी तेवढ्यामुळेच उत्तरपक्षीय कर्म कर्म सज्ञेसच अपात्र मानणे रास्त नाही स्वतः श्रीकृष्ण मी ‘कर्मे’ करितो असेच म्हणतात; कर्मासारखे दिसणारे काही तरी करितो असे म्हणत नाहीत !

कर्मयोग आणि कर्मसंन्यास

सरतेशेवटी या एकदर विवेचनास अनुसरून आता पाचव्या अध्यायातील-

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकराबुभौ

तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥ ५-२ ॥

या सुप्रसिद्ध वादग्रस्त श्लोकाचा अर्थ करू. यात सर्व कर्मांच्या प्रत्यक्ष संन्यासाला म्हणजे स्वरूपतः त्यागाला गौणत्व दिले असून आमरणान्त (निष्काम) कर्माचरण स्वरूपी योगाला प्राधान्य दिले आहे असे एका पक्षास वाटते. तर हे प्राधान्य केवळ अज्ञानी अर्जुनासाठी तरी होय, किंवा पोरुळ स्तुति तरी होय असे द्वितीय पक्षाचे म्हणणे आहे. मात्र हे उभय पक्ष येथे ‘संन्यास’ शब्दाचा ‘सर्वकर्मांचा प्रत्यक्ष संन्यास’ असा अर्थ करिताना आढळतात. परंतु श्लोकाचा या स्थळी तसा आशय असेलसे वाटत नाही. किंबहुना निःश्रेय

कर्मराहित्य अशक्य आहे असेंहि ते एका दृष्टीने म्हणतात. खुद्द गीतेंत सन्यास शब्दाची पुढील काही स्पष्टीकरणे आलेली आहेत : काम्य कर्मांचा न्यास (१८-२); सर्व कर्मांचा मनाने सन्यास, त्याविषयी कर्तृत्वभोक्तृत्वरहित ईश्वरार्पणभाव (३-३०, ४-४१, इ.); सर्व वासनांचा सन्यास (६-४). मात्र यापैकी कशातच शब्दशः संपूर्ण अकर्मण्यावस्था समाविष्ट नाही. स्वतः अर्जुनाच्या प्रश्नात (५-१) सन्यास शब्दाचा तसा अर्थ कदाचित् अभिप्रेत असा शकेल. कारण श्लोक ५-३३ व ३७ मधील कर्मांच्या परिसमाप्ताच्या व भस्मीकरणाच्या उल्लेखावरून श्रीकृष्ण सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष त्याग इष्ट मानतात कीं काय असा अर्जुनाचा घोटाळा होणे शक्य आहे. श्लोक ३-१ मध्ये अर्जुनाने ' बुद्धि ' विषयी असाच घोटाळा करून श्रीकृष्णास प्रश्न केला आहे. परंतु अर्जुनाचा तसा आशय असला तरी श्रीकृष्णाच्या उत्तरात तो नाही. तेथेहि तसा आशय मानल्यास सर्वकर्मत्याग व कर्माचरण हे अत्यंत विरुद्ध मार्ग कल्याणप्रद व एकच साध्य प्राप्त करून देणारे आहेत असा अर्थ वरील श्लोकातून निघेल. परंतु दोन सर्वस्वी विरोधी साधनांनी एकच साध्य प्राप्त होणे ही कल्पना तर्कविरोधी व अशक्य आहे. याऐवजी ब्राह्मात्कारी (किंवा प्रारंभी) भिन्न भाषणान्या (किंवा असणान्या) परंतु मूलतः (किंवा पुढे जाऊन) एकाच स्वरूपाच्या असणान्या दोन मार्गांनी तेंच साध्य प्राप्त होतें हें विधान युक्तिसंगत होऊ शकेल. दोन अत्यंत विरोधी मार्गांपैकी कोणता एक खरोखर इष्ट होय असा अर्जुनाचा प्रश्न योग्यच आहे; परंतु ते दोन्ही इष्ट होय असे उत्तर सयुक्तिक ठरणार नाही ! स्वतः श्रीकृष्णांनी या श्लोकात उल्लेखिलेल्या दोन मार्गांची पुढे एकात्मता बघिली आहे. सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष त्याग, व कर्मांचे आचरण या अत्यंत विरोधी गोष्टींचा समन्वय कसा करिता येईल ? शिवाय, या श्लोकांत ' निःश्रयसकर ' म्हटलेल्या सन्यासाचा जर सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष सन्यास असा अर्थ केला तर याचा " नियतस्य तु मन्यासः कर्मणो नोपपद्यते " (१८-७) या वचनाशी विरोध येता त्याची काय वाट !

बरे, प्रस्तुत (५-२) श्लोकातील सन्यास जमा सर्वकर्मत्याग स्वरूपी नव्हे तसाच तो सर्वसकल्पसन्यासाच्या अतिम अवस्थेचा द्योतकहि नव्हे. हा सन्यास म्हणजे काम्य कर्मांचा न्यास आणि ज्ञानोपासना यावर भर देणारा व सर्वसाधारणपणे निवृत्तिपर असा साधकाचा दृष्टिकोन होय. तो प्राथमिक कर्म-सन्यास मार्ग होय. तो प्रत्यक्ष स्थितप्रज्ञावस्था नष्ट तिच्याकडे नेणारा एक

मार्ग आहे. याचप्रमाणे, येथील 'कर्मयोग' शब्दहि अतिम स्थितप्रज्ञावस्थेसाठी नसून तिच्या एका साधनासाठी आहे. हे लक्षात न घेतले म्हणजे या श्लोकात सन्यासी स्थितप्रज्ञ व कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ अशा दोन सिद्ध पुरुषाची तुलना करून पाहिल्या स्थितप्रज्ञापेक्षा दुसऱ्यास श्रेष्ठ ठरविले आहे असा भ्रम उत्पन्न होतो. हा श्लोक पूर्णज्ञानी सिद्ध पुरुषाच्या आचरणाला उद्देशून नसून साधकाला अनुलक्षून आहे. यात उल्लेखिलेले कर्मसंन्यास व कर्मयोग हे अतिम स्थितप्रज्ञावस्थेचे दोन प्रकार नसून तिची ही दोन साधने आहेत. प्रत्यक्ष त्या अवस्थेप्रत जाऊन पोचेपावेतो हे भेद केव्हाच विलीन होऊन एकच अद्वितीय ब्राह्मी स्थिति शिल्लक उरते !

गीताकार कर्मयोगाला अतिम योगावस्था मानीत नसून तिचे एक साधन मानतात हे मागील प्रकरणात दाखविले आहे. "असक्त होऊन (कार) कर्माचरण करणारा पुरुष परम गति प्राप्त करून घेतो" (३-१९), "स्वकर्म निष्ठापूर्वक आचरणारा पुरुष परम सिद्धि मिळवितो" (१८-४५), इत्यादि वचनेंहि कर्मयोगाचे हे साधनत्व दर्शवितात. जनकादिकानी या मार्गे जाऊन सिद्धि प्राप्त करून घेतली असे श्लोक ३-२० मध्ये म्हटले आहे. साराश, सिद्ध योगी पुरुषानेहि सपूर्ण कर्मत्यागाचा प्रयत्न मुद्दाम करू नये असे गीताकाराचे मत असले, तरी त्याने पूर्वीच्याच कर्मयोगसाधनाचे आचरण बुद्ध्या चालू ठेवावे असे त्याचे मत नाही. श्लोक ६-३, आणि १२-९, १०, ११ यातूनहि हाच आशय प्राप्त होतो हे आपण या प्रकरणाच्या प्रारंभी पाहिलेच आहे.

याप्रमाणे हा श्लोक वस्तुतः साधकावस्थेसाठी आहे हे पाहिले म्हणजे या कूटश्लोकाचा सरळ व सुसगत अर्थ इस्तगत होईल असे वाटते. ज्ञानोपासनाप्रधान कर्मसंन्यास व प्रवृत्तिपर कर्मयोग ही दोन 'निःश्रेयस्कर' म्हणजे साधकाला अतिम ज्ञेयाकडे नेणारी साधने आहेत. उभयतांचे अतिम साध्य एकच आहे. श्लोक ६-२ मध्ये जेव्हा श्रीकृष्ण 'य सन्यासमिति प्राहुः योग त विद्धि पाण्डव' असे म्हणतात तेव्हा ते या अतिम ध्येयावस्थेला अनुलक्षून बोलत आहेत. यातील 'योग' हा श्लोक ३-७ व ५-२ मधील कर्मयोगाच्या पलीकडचा, व यातील 'सन्यास'हि श्लोक ५-२ मधील प्राथमिक कर्मसंन्यासाच्या पलीकडचा आहे. श्लोक ५-४, ५ मध्येहि अतिम

साध्याची, स्थितप्रज्ञावस्थेची, संपूर्ण एकात्मता दर्शविली आहे. परंतु या दोघाचें साध्य एकच आहे इतकेंच नव्हे, तर पुढें जाऊन ही उभय साधनें परस्परांत समाविष्ट होऊन त्याचा एकच मार्गहि तयार होतो ! म्हणजे कर्मयोगानें प्रारंभ करणाऱ्याला पुढें जाऊन निवृत्तिपर सन्यासदृष्टि अंगिकारावी लागते; व कर्मसन्यास मार्गें जाणाऱ्याला आवश्यक प्रसर्ग (कार्य) कर्माचरणाकडे वळवें लागतें. यापैकीं प्रत्येकानें पुढें जाऊन दुसऱ्याचा अंगीकार केल्याशिवाय कोणीहि अंतिम साध्यापावेतों पोचणार नाही. हेंच यातील रहस्य दिसतें ! यापैकीं कोणताहि एकाडा मार्ग पूर्ण यशस्वी होणार नाही. प्रश्न फक्त त्यांतल्या त्यांत कोणतें अधिक महत्त्वाचें, किंवा साधकानें प्रारंभ कशाने करावा, इतकाच आहे ! आणि त्यासाठीं श्लोक ५-२ च्या उत्तरार्धांत गीताकार म्हणतात कीं, कर्मसन्यासापेक्षा कर्मयोगाचा प्रारंभ अवलंब करणें अधिक श्रेयस्कर आहे. मनुष्यानें कर्म प्रथम आचारावीं, व मग यथाक्रम त्यातून निवृत्त होण्याचा प्रयत्न करावा. परंतु कर्माचा मुळीं आरंभच करणार नाही असें म्हणून चालणार नाही याच दृष्टीनें त्यानीं “न कर्मणामनारम्भान्नैश्वर्यं पुरुषोऽभुते” (३-४) असें म्हटलें आहे. सामान्य मानवासाठीं आर्था भोग व मग यथाकाल त्याग, आर्था कर्माचरण व मग यथाकाल कर्मनिवृत्ति हाच मार्ग योग्य ठरेल. प्रारंभापासूनच यातील द्वितीय मार्ग आचारावयाच म्हटल्यास, सन्यासातिरिक्त सन्यासापेवजीं दोंगी ‘मिथ्याचार’चा संभव अधिक राहिल (३-६) ! यासाठीं जो “कर्मयोगम् आरभते” (३ ७) तोच शहाणा ! बरे, हा वैयक्तिक दृष्टिकोन बाजूस ठेवला तरी विश्वाचें आधारभूत असें कर्मस्वरूपी यज्ञचक्र तरी चादू ठेवलेच पाहिजे ना ! विश्वकल्पागाच्या दृष्टीनें कर्माचें महत्त्व वर्णन करिताना गीताकार म्हणतात : “अत्रापासून प्राणी निर्माण होतात; अन्न, पर्जन्यापासून निर्माण होतें; पर्जन्य यज्ञापासून होतो; आणि यज्ञ कर्मापासून उद्भवतो” (३-१४). जो पापी मनुष्य जन्माला येऊन हे चक्र पुढें चालविण्यास यथाशक्ति हातभार लावणार नाही त्याचें जिजें व्यर्थ होय ! (३-१६) यासाठीं कर्मसन्यास व कर्मयोग हे दोन्हीहि मोक्षमार्गांचे घटक असले तरी त्यांतल्या त्यांत “कर्मसन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते”. पण या उद्गाराकडे पाहून कोणी सन्यासकल्पनेला सर्वश्री डावदान केवळ कर्मयोगानें—कर्माच्या आमरमान्त अखंड आचरणानें—अंतिम साध्य प्राप्त करून घेऊ म्हणेल तर तेंहि चालणार नाही. पुढें जाऊन त्याला इतर इतर निवृत्ति-

पथाचाहि अवलंब करावा लागेल. बरें, दुसरा कोणी केवळ काम्य कर्मांचा सन्यास करून स्वस्थ निष्क्रिय राहू म्हणेल तर तेहि योग्य होणार नाही; त्याला आवश्यक कार्य कर्मांचें आचरण करावें लागेल.

या दृष्टिकोनातून या श्लोकाकडे पाहिलें म्हणजे कर्मसन्यास व कर्मयोग हे दोन्ही स्वतंत्रपण म्हणजे विकल्पानें निःश्रेयसकर आहेत असा अर्थ बरोबर नसून, हे “उभौ” साकल्यानें, परस्परसयोगानें, निःश्रेयसकर आहेत हा त्यातला आशय आहे हें ध्यानात येईल !^१ हे उभय मोक्षमार्गांचे आवश्यक घटक असून या दोघात तरतमभाव पाहावयाचा झाल्यास कर्मसन्यासापेक्षा कर्मयोग अधिक महत्त्वाचा आहे. परंतु शेवटीं ‘उभौ’ निःश्रेयसप्राप्त्यर्थ अपरिहार्य आहेत. यातील प्रत्येक साधन स्वतंत्रपणें निःश्रेयसकर आहे असें मानलें तर किती तरी गीतावचनाचा सुसंगत अर्थ लागणार नाही. कर्मसन्यास साधन स्वतंत्रपणें मोक्षप्रद मानलें तर “न च सन्यासनादेव विद्धि समाधि-गच्छति” (३-४), “अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः । स सन्यासी च योगी च न निरभिर्न चाक्रियः” (६-१), “नियतस्य तु सन्यासः कर्मणो नोपपद्यते” (१८-७), इत्यादि वचनाचा अर्थ लावताना ताराबळ उडते ! आणि कर्मयोगाला स्वतंत्र मोक्षसाधन मानलें, तर अर्जुनाला कर्मयोगाचा उपदेश केल्यावर शिवाय “तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रभेन सेवया । उपदक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥४-३४॥ यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेव यास्यसि पादव । येन भूतान्यद्योपेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि ॥३५॥” असा सांख्यपंथीय ज्ञानोपासनेचा उपदेश कशाला केला असा प्रश्न उत्पन्न होतो ! इतकें कशाला, श्रीकृष्णानां अर्जुनास दिलेल्या उत्तराचा प्रारंभच सांख्यदर्शनापासून असून “एषा तेऽभिहिता साख्ये बुद्धिः” (२-३९) असा त्याचा समासोपदि केला आहे; हे सारें काय म्हणून ? वस्तुतः ज्ञानप्रधान कर्मसन्यास व कर्मयोग ही पूर्ण परस्परविरुद्ध नसून परस्परपूरक साधनें आहेत. साख्याची ज्ञानाचे टापी निष्ठा असते (३-३) याचा आशय इतकाच कीं, साख्यमार्गी ज्ञानोपासनला अधिक महत्त्व देतात, पण गीताकाराच्या मतानें शेवटीं त्यांनींही कार्य कर्मांचरणाकडे वळणें आवश्यकच आहे. यासाठींच साख्यमतानुसार केलेल्या

१ म्हणजे असें कीं, ‘उभौ’ शब्दाचा अर्थ distributive नसून collec-
tive आहे !

ज्ञानोपदेशाचा समारोप करिताना श्लोक २-३८ मध्ये श्रीकृष्णानां "ततो युद्धाय युज्यस्व" असा कार्य कर्माचरणाचा आदेश दिला आहे ! साख्यमार्गाचा कर्माशी जर काहीच सबंध नसेल तर या श्लोकाची समति नाट लागणार नाही. १ तसेच योग्याची निष्ठा कर्मयोगाचे टायी असते याचाहि आशय इतकाच की, ते कर्माचरणाला अधिक महत्त्व देऊन त्यापासून मोक्षसाधनास प्रारंभ करितात; परंतु पुढे त्यानादि ज्ञानोपासना, निवृत्ति, कर्माचा शम, इत्यादीकडे वळल्याशिवाय गत्यतर नाही.

अशा प्रकारे मोक्षाचे साधन एकच असून ते द्विदल आहे. कर्मन्यास किंवा ज्ञानयोग, आणि कर्मयोग ही त्याची दोन दळे आहेत. कशानेहि प्रारंभ केला तरी पुढे उभयताचा समन्वय होऊन एकच मार्ग उरतो. त्या अवस्थेला गेलेला पुरुष केवळ ज्ञानयोगीहि नसतो व कर्मयोगीहि नसतो स्वतः गीता-काराच्या समर्पक शब्दात तो "संन्यासयोगयुक्तात्मा" (१-२८) असतो ! हीच बुद्धियोगाची अवस्था होय. ही प्राप्त झाली की पुरुष लागलीच "ब्रह्म-योगयुक्तात्मा" (५-२१) होण्यास उशीर तो काय लागणार ?

मोक्षसाधनाचे हे द्विदल स्वरूप आणि त्या दोन दळातील श्रेष्ठकनिष्ठ-भाव, याच्या अधिक स्पष्टीकरणार्थ वाचकास या स्वर्ळा आपल्या पूर्वीच्या विवेचनातीलच एका विधानाचे स्मरण करून देतो. आदर्श कर्माचे कार्यता व शुद्धवृत्ति हे दोनहि आवश्यक घटक असून, तरीहि त्यातल्या त्यात कार्यता अधिक महत्त्वाची होय असे मागे म्हटल आहे. परंतु असे असल तरी कार्यता निष्कामतेला सर्वस्वी वगळून केवळ स्वतःच आदर्श कर्म घटवून आणू शकेल असे नाही हेहि तथैच स्पष्ट केले आहे. कार्यता व निष्कामता हे गुण कर्म-विचाराच्या प्रारंभिक अवस्थेत भिन्नत्वाने प्रतीत होत असले, तरी पुढे ते परस्परत मिळून जाऊन शेवटी एकच आदर्श कर्म दृष्टोत्पत्तीस येते. असाच प्रकार श्लोक ५-२ मध्ये उल्लेखिलेल्या कर्मसंन्यास व कर्मयोग या साधनद्वया-

१ कर्मवाद्याना श्लोक ३७, ३८, ३९ याच्या क्रमात काही तरी चुक्यानासने घाटते ! (उदाहरणार्थ, 'रहस्य' पृ. ४६६ व ६२५ पदा) कर्मसंन्यास व कर्मयोग यांची क्षत्रे पूर्ण स्वतंत्र न मानता परस्परपूरक मानली म्हणजे अने वाटणार नाही.

विषयीं मानावा ! गीताकाराची आदर्श कर्मांच्या व आदर्श जीवनाच्याचि स्वरूपाची कल्पना 'भेदातून अभेदाकडे' अशी आहे ! कर्मसंन्यास व कर्मयोग यांना स्वतंत्रपणे निःश्रेयसकर मानले तर अर्जुनाच्या "यच्छ्रेय एतयोरेक तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम्" या विनतीला श्रीकृष्णानीं निश्चित उत्तर दिले असें होत नाही. परंतु यात दोष श्रीकृष्णाचा किंवा गीताकाराचा नसून गीतेकडे सदोष दृष्टिकोनातून पाहणाऱ्याचा आहे हे आता उघड होईलच !

“होचि दान दे गा देवा-”

अस्तु. अर्जुनाच्या या प्रश्नात व्यक्त होणारी तळमळ सर्वच गीता भ्यासकासाठी आवश्यक असून, याच दृष्टिकोनाने गीतातत्त्वदर्शनाचा हा प्रयत्न केला असल्याचे आम्ही उपोद्धातात म्हटल्याचे वाचकास स्मरतच असेल. श्री परमेश्वर कृपेने हा प्रयत्न येथे संपूर्ण झाला असून आता गीताभक्तांच्या सेवेस सादर केला जात आहे. यात कितपत् तथ्य आहे, गीतेतील सनातन नीतितत्त्वांचे यात कितीसे यथार्थ दर्शन झाले आहे याचे उत्तर काल देईलच. परंतु इतके खरे की, यात आम्ही जे सांगितले आहे ते सारे गीताकाराच्या अमृतवाणीच्या स्पष्टीकरणार्थ सांगितले असल्याने यात जो काही ग्राह्य अश असेल त्याचे मूळ भेय त्याच्याकडेच जाणे योग्य होय. या गीताप्रयाचा जो जो अभ्यास करावा ता तो गीताकार विभूतीविषयी अतःकरण परमादराने उचबळून येते ! विश्ववद्य ठरलेल्या या अद्वितीय तात्त्विक काव्यकृतीत एका अत्यंत लोकाविलक्षण विकट प्रसंगाच्या पार्श्वभूमीत सनातन नीतितत्त्वांचा उपदेश करून, अर्जुनाचे आणि तद्वारा मानवजातीचे मार्गदर्शन केले आहे. त्यातील मूलगामित्व, अध्यात्माची बैठक, व्यापक समन्वयकारी दृष्टिकोन, निर्विकार सूक्ष्म तर्कशुद्धता, भाषेची मार्मिक सूचकता, समृद्ध बुद्धिवाद, विचाराच सखोल गाभीर्य, विश्वादिताची तळमळ, इत्यादि भेड गुण पाहिले म्हणजे मन आश्चर्याने थक होते ! वस्तुतः गीतेची व गीताकाराची घोरवी किती यणावी ! आजवर ती अगणित मुरानी व अनेक मापातून गाइली गली असली, तरी शेवटी कविवर्य मोरोपतांच्या कंकाबळीतील 'स्तवार्थं बुद्धिगं तुश्चासम कवी कथं जन्मतो !' या उद्गाराचाच आभय घेतलेला बग ! अशा या अलौकिक प्रयावरील हे स्पष्टीकरण आमच्या अनेक विषय अयाप्रतेकडे वृषाळूपन दुर्लभ करून जगप्रियत्या प्रभूने आम्हांला निमित्त

करून आमच्याकडून लिहून घेतले याबद्दल नम्रभावे कृतज्ञता व्यक्त करितां; आणि श्री संताशिरोमणि योगिराज ज्ञानेश्वरांच्या पुढील प्राणादिक शब्दांत ईशचरणा प्रार्थना करून लेखणी खाली ठेवितां :

आतां विश्वात्मके देवे । येणे वाग्यज्ञे तोयावे । तोपोनि मज धावे ।
पसायदान हें ॥ जें खळांची व्यंकटी सांडो । तया सत्कर्मी रती वाढो ।
भूतां परस्परे पडो । मैत्र जीवाचे ॥ दुरिताचे तिमिर जात्रो । विश्व
स्वधर्मसूये पाहो । जो जें वांटीळ तो तें लाहो । प्राणिजात ॥ वर्षत
सकळमंगळी । ईश्वरनिष्ठाची मादियाळी । अनवरत भूमंडळी । भेटतु
या भूतां ॥ चळां कल्पतरूंचे अरव । चेतना चिंतामणांचे गांव । वोळते
जे अर्णव । पीयूषाचे ॥ चंद्रमे जे अलांछन । मार्तेड जे तापहीन । ते
सर्वाही सदा सज्जन । सोयरे होतु ॥ किंबहुना सर्व सुखी । पूर्ण होऊनि
तिहीं लोकीं । भजिजे आदिपुरुखीं । अखंडित ॥

ॐ शांतिः शांतिः शांतिः

श्रीपरमेश्वरार्पणमस्तु

इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः

निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥ गीता ५-१९ ॥

दुधवार, धारण क० ८, धरुणवन्नशनी,
राके १८७३, संवत् २००७, ता. २४-८-१९५१.
न्यू हास्टेल, होस्टलर कॉलेज, इंदूर (मध्यभारत).

श्री

गीतातत्त्वदर्शन

उल्लेखित ग्रंथांची सूचि

[टीप — कसातले उल्लेख तळटापाच भाहत]

(अ) गीताविषयक

संस्कृत

- १ श्रीमच्छंकराचार्यकृत गीताभाष्य — १२, ३१, ६१, ६३ ६४, (७५ ७६, १०८ ९, १५२), १५९, १६२, (१७८ ७९) १८२, १८९ ९०, (२०६), २१४, २२५, (२२६, २३२), २३८ ३९, २४१, २४६ ४७, (२७६ ७७, २७७, ३६२ ३६३), ३८५ ८८, (३९३ ९४, ४२२), ४३१ ३२, ४३४ (४३५), ४३८, ४३९, ४४० ४१ ४७५ ७६
- २ श्रीमद्रामानुजाचार्यकृत गीताभाष्य — (१०९), १५२, १६३, (१८०, १८१) १८९ ९०, २०२, (२२६, ४२२, ४६३) ४६८
- ३ श्रीमत्तिलकाचार्यकृत गीताभाष्य — ४६८ ६९
- ४ मधुसूदनसरस्वतीकृत गूढार्थदीपना — ३५ ४५, ४९, (५०), ५२, ५९ (६१, १३४, १५४, १७९), २१८ (३२८ ३६२ ६३, ३९४) ४३२
- ५ धनपतिकृत भाष्योत्कृष्टदीपिका — (१३४, १५३) १५५ ५६, (१७९, २१७, २२८, ३२८)
- ६ आनंदगिरिकृत व्याख्या — (२०३ २२८, ३९०)
- ७ नीलकण्ठी व्याख्या — १५२ (१५४), १६३ २३०

मराठी

१. शानेश्वरीः—५६, १०२, १६२, १९०, (२०७), २२५, २३२, २३८-३९, ३८८, (४२१), ४६६.
२. भीमझगवत्रीता, स. चितामग गगाधर भानु (भट आणि मडळी, पुणे, आहृति दुसरी १९०९, भाग १ ते ४):—५३, (५६, ७०, १०६, १३४, १५२), २१२, २१६, २२६, २३१, ४२२.
३. विवेकवाची अथवा गीतार्थकथा—वि.द. कवाडे, पुणे, १९१५:—(३७३).
४. भीमझगवत्रीतारहर अथवा कर्मयोगशास्त्र, ले. लोकमान्य बाळ गगाधर टिळक (१९१५ ची आहृति):—१७, १८-१९, ३१-३६, (४०, ४८), ५३, ६१ (८३, ८६), ८७, (९३, १०६, १३६, १५२, १७८), १९०-९३, २१२, (२१७, २१८), २२५, २३२, २५२-२५४, २५६, २६८-६०, (२८१) ३०७-३०९, ३३३, ३६५ ३६७, ३७२, ३७३, (३७३), ३७६, (३८१) ३९८-४१५, (४२१), ४३२, ४३३, ४३८, ४४१, ४४१ ४३, ४४८, (४५२, ४५४), ४५६, ४६६, ४६६, (४६७, ४६९-७०), ४७२-७३, ४७४, (४८१)
५. गीता भाष्य अथवा नीतिशास्त्र व समाजशास्त्रदृष्ट्या गीतार्थविवरण—गुडर रामचंद्र रावसाहे (मार्च १८३८, अष्टाव १ ते ३):—१५९ ६०, (२२३), २३१.
६. गीतारहरनेचा विवेचन—हरि नारायण जेने (१९१७):—(४३९, ४५३)
७. भीमझगवत्रीतानाभ्यास—विष्णु पामन वारट्याळी (१९२१, भाग १ व २):—१३-१४, (१३६, १३६-३७, १७१, २०३), २२५, (२२८, ४४१, ४५२).
८. वनव विनी भीमझगवत्री १—विष्णु पामन वारट्याळी (विषयदृष्ट्या आणि मडळी, पुणे, १९२१):—३५, ५६, (१३६), २१२.
९. गीतारहरने—वि.न.श्री (कान्हेर मडळ, नाशिकी, कर्ण, १९४५):—१६४-१९७ (उपस्थ ८४३), १९८, ३९६-९७.

१०. स्थितप्रज्ञदर्शन-विनोबा (ग्रामसेवामण्डल, वर्धा):—(१६८), २४०-४८, २६४, २८२-८३, २८४-८६.
११. गीतातत्त्वमञ्जरी अथवा निलेप कर्मशास्त्र-डॉ. स. करदीकर (पुणे, १९४७):—(१४, ३३), ३४, (४३), ५६, (६१, ६६, ७६, १४५), १५१, १५५, १६१, (१७३), २१२, २२५, २५१, ३७४-७५, ४०९, (४२१, ४५०-५१, ४६९-७०).
- १२ श्रीमद्भगवद्गीता-पुरुषार्थबोधिनी टीका, ले. भट्टाचार्य श्रीपाद दामोदर सातवलेकर (द्वितीयावृत्ति, १९४९):—(८९-९१, १०८, १६०), १६१-६२, १८८-८९, २१२, २२५, ३५८-३६१, (३६१, ४२१), ४६६.

हिन्दी

१. कल्याण मासिक-श्रीमद्भगवद्गीताऋ (गीताप्रेस, गोरखपुर, श्रावण स. १९८६):—(५०)
२. श्रीमद्भगवद्गीता अथवा भगवदाशयार्थदीपिका-आर्. एस्. नारायण स्वामी (श्रीरामतीर्थ पब्लिकेशन लीग, लखनऊ, द्वितीयावृत्ति, १९३६, भाग १, २):—(१३४), २१२.
३. अनासक्तियोग-महात्मा गांधी (सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, १९४४):—(५६, ७६), ८१-८२, २१२, २२५, २४१, २४६, २५१, २५२, ४१५-४१७, (४२१).
- ४ श्रीमद्भगवद्गीता-तत्त्वविवेचनी हिन्दी टीका सहित, ले श्रीजयदयाल गोयन्दका (गीताप्रेस, गोरखपुर. स. २००४):—(१०६, १३४, २०३), २१०-११, २२५, ४२५, ४६६.

ENGLISH

1. *The Bhagavadgita*, translated by K. T. Telang (S. B. E. Series, Vol. VIII, Oxford Press, 1882).—(१०६, १३४, ३६१)

- 2 *Essays on the Gita*, by Sri Aurobindo (Arya Publishing House, Calcutta, 1928, Series First and Second)
३५-३७, (१४५), १५७, (१६६), २२७ २८, (३८२-८३, ३९०)
- 3 *The Message of the Gita*, As Interpreted by Sri Aurobindo,—edited by A Roy (Allen & Unwin, London, 1938)
(२१४), २२६, (२३२), ४६६
- 4 *The Gospel of Selfless Action* or the Gita According to Gandhi, by Mahadeo Desai (Navjivan Publishing House, Ahmedabad, 1948)
५६, (८२, ९५ १०७, १८०, २१२, २३२, २३३), २४०, (३६३, ४१८), ४१८-४२०, (४२१, ४६३)
- 5 *The Bhagavadgita*, by Radhakrishnan, (Allen & Unwin, London, 1948)
११, (२२) ३७ ३८, ५६, (१६९, १७४, १८०, २०६ ७), ३१, (२२४), २२६, (२२८, २३२, ३६१), ४२४-४२७
- 6 *The Bhagavadgita*, by Annie Besant and Bhagwandis

(आ) इतर वाङ्मयानि उल्लेख

श्री कठोपनिषद्, १२३.

श्री छादाग्यापौनपद्, १३-१४

श्री बृहदारण्यकोपनिषद्, २२६

द्यान्तिपर्व (महाभारत), (२३६, २४५, ३६९, ३८० ८०९ १११२)

भर्तृहरि : नीतिशतक, १२७

शंकराचार्य : पञ्चिकास्तोत्र, १८१

शानेश्वर, ४८३.

एकनाथी भागवत, २४६-४७.

समर्थ रामदासस्वामी : दासबोध, १६, ३२, ८४, १८२, ३३४.

मोरोपत : आर्याभारत, १८६-८७.

कंकावलि, (२९९), ३३८, ३७०, ४१६, ४८२.

कवि नारायणबोवा, १८१.

कवीश्वर : 'नीति आणि कलोपासना,' २८७-९०.

डॉ. कागावा, ३०.

Socrates, २८३.

Cynicism, (३५७).

Shakespeare . *Macbeth*, २०८-९

J. Bentham, २९३ ३१८ (प्रकरण सोळावें), ३२६, ३३६.

J S. Mill, (२८७), २९३ ३१८ (प्रकरण सोळावें), ३१९, ३२६, ३३०,
३३६, (३३९), ३४५

Immanuel Kant, (२५३), ३०८, ३१९-३४० (प्रकरण सतरावें),
३४५.

Jacobi, ३४०.

Caird, ३४०

H. Sidgwick, (२५७ ५८. २७८, २८६, २८८).

Alexander Bain, ३०४

J. S Mackenzie, (३००), ३१५.

Freud, ३१६.

